Altahae Superiori com-
parauit *Beda Abbas.*
anno 1796.

<3660580342001 7

<3660580342001 7

Bayer. Staatsbibliothek

Stolp

Reg. M. 711.

Ueber

reinen Naturalismus

und

positive

insonderheit

christliche Religion

und deren

Verhältniß zur Volksaufklärung.

Biblioth. Oberalttac.

Berlin, 1790.

Im Verlag der Königl. Preuß. Akad. Kunst- und Buchhandlung.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Einleitung.

In dem Berliner Journal für Aufklärung (II. B. 3. St. und III. B. 1. St.) befindet sich eine Abhandlung von mir, die die Beantwortung der Frage zu ihrem Zweck hat: ob reine Vernunftreligion Volksglaube werden könne?

Ich halte eine Beschäftigung mit dieser Frage, für keinen dem Freunde der Aufklärung unwichtigen, noch den Bedürfnissen der Zeit unangemeßnen Gegenstand der Untersuchung, so wenig Anschein von Gefahr zur Abschaffung der positiven Religion jetzt auch immer vorhanden seyn, und so überflüssig es daher scheinen dürfte, die Rechte derselben gegen alle Angriffe zu schützen.

Nicht ängstliche Besorgnisse vor Gefahren, die nach der dermaligen Lage der Sachen eigentlich keine Gefahren sind; — nur das eigne Interesse für allgemeine Aufklärung bewog mich, die wei-

sen oder unweisen, redlichen oder unredlichen Bemühungen der Naturalisten um die allgemeine Einführung des reinen Naturalismus einer nähern Prüfung zu unterwerfen; um zu sehen, ob Bemühungen dieser Art wohl realisirt, oder aus freiwilliger Ueberzeugung von ihrer Nichtigkeit könnten und müßten aufgegeben werden. —

Der Volksglaube ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern eine positive Religion gewesen; — wenigstens hat als Volksglaube die positive Religion sich am längsten in ihrem Ansehen erhalten. Allein dieser historische Beweis, da er nur auf unvollständige Induktion sich gründet, berechtiget allein noch nicht zu entscheidenden Behauptungen für die Nützlichkeit und Nothwendigkeit einer positiven Religion, sofern sie Volksglaube seyn soll. Unser Jahrhundert hat Riesenschritte in der Aufklärung gethan; — es hat sich dadurch mit Recht den Ehrennamen des philosophischen Jahrhunderts erworben. Sollte dieses philosophische Zeitalter also nicht eine Ausnahme von jenen Regeln der Induktion machen können? Sollte für unsre aufgeklärtesten Nationen noch wesentliches Bedürfniß seyn, was nur solche Völker nicht entbehren konnten, die jenen an ächter Geisteskultur, an religiöser und sittlicher Aufklärung weit nachstanden? Wer erdreistet sich, der Aufklärung Grenzlinien

zu setzen, die sie für unrechtmäßig erklären darf, so lange sie nicht die hinreichenden Gründe für ihre Rechtmäßigkeit kennt? Ist nicht vielleicht die heutige Aufklärung nach dem Umfange und der Höhe, auf der wir sie bereits sehen, das sicherste Zeichen, daß die aufgeklärtesten Nationen nunmehr vorbereitet, und reif genug sind, das Vehikel des Glaubens; — die Fesseln jeder Art der Autorität in der Religion vollends abzuwerfen, und sich hier von dem Prinzip des eigenen Denkens und Forschens allein leiten zu lassen? Und gesetzt, daß sie es itzt noch nicht sind, wie das, ohne eben von der Aufklärung unsers Zeitalters allzu ungünstige und eingeschränkte Urtheile fällen zu dürfen, wohl wirklich der Fall seyn mögte; sollten sie es gleichwohl nie werden können? Oder muß für eine gewisse Menschenklasse die positive Religion zu allen Zeiten wesentliches Bedürfniß bleiben?

Hier müssen Gründe aus der Natur der Sache selbst entscheiden. Und diesen Weg schlug ich ein, als ich in meinem Aufsatze jene Frage zu beantworten suchte, ob der reine Naturalismus wohl je Volksreligion werden könne? Bei dieser angestellten Untersuchung glaubte ich nun hinlängliche Gründe gefunden zu haben, die mich auf das Resultat leiteten, daß der reine Naturalismus bei dem Volke wohl nie den Mangel einer wohlgeord-

neten und mit den heiligsten Wahrheiten und Gesetzen der Vernunft durchaus harmonirenden positiven Religion ersetzen könne. Von dieser Ueberzeugung bin ich auch itzt noch nicht um einen Schritt weit zurückgekommen, sondern darin durch fortgesetzte Beobachtung und Nachdenken vielmehr noch bestärkt worden. Auch, glaube ich, müsse man bei der zweckmäßigen Behandlung dieser Materie gerade von solchen Grundsätzen ausgehen, von denen ich ausging; die Sache gerade in dem Gesichtspunkte ansehen, in dem ich sie vorstellte. Der eigenthümliche relative Werth des reinen Naturalismus und der positiven Religion wird auf diese Art nach meinem Urtheil am richtigsten bestimmt; die Grenzlinien beider werden genauer bezeichnet, und man darf weder auf der einen noch auf der andern Seite befürchten, in den Fehler der Partheilichkeit auszuschweifen. Ueberdem, wenn aus diesen Untersuchungen sich ergiebt, daß die positive Religion eine nützliche, ja eine nothwendige Religionsanstalt sey und wohl immer bleiben werde, so wird man dadurch zugleich in den Stand gesetzt, zu beurtheilen, wie eine positive Religion beschaffen seyn, was sie für wesentliche Vorzüge besitzen und wie sie behandelt werden müsse, um zu allen Zeiten und selbst für die aufgeklärtern Nationen die Stelle des reinen Naturalismus vertreten zu können.

Und dies ohngefähr war der Zweck von der öffentlichen Bekanntmachung meines kleinen Aufsatzes.

Hr. D. Riem, der Herausgeber dieses Journals, widmete diesem Aufsatze seine besondere Aufmerksamkeit, und hielt ihn einer genauern Prüfung nicht für unwerth. Seine Absicht, wie er sich selbst darüber ausdrücklich erklärt, ging zunächst dahin, durch einige Zweifel und Einwürfe, die er meinen Behauptungen entgegensetzt, zur genauern Berichtigung meiner eigenen Ideen mich aufzufordern, und dadurch einer Abhandlung, die er auf eine mir sehr schmeichelhafte Art für eine der interessantesten über diese Materie hält, noch mehr Vollkommenheit zu verschaffen.

Ich erkenne mit Dank diese gute Absicht eines einsichtsvollen und freimüthigen Mannes, der sich um die Aufklärung unsrer Zeit rühmlichst verdient macht. Und wirklich habe ich seine Einwürfe gegen meine vorgebrachten Gründe nicht ohne Nutzen gelesen, geprüft, und zur genauern und ausführlichern Bestimmung meiner eigenen Ideen und Grundsätze angewandt. Aber noch glaubte ich nicht, in eine voreilige Vertheidigung meiner Behauptungen gegen Hrn. Riem mich einlassen zu dürfen, ehe er selbst nicht mit seiner detaillirten Abhandlung über diesen Gegenstand erschienen wäre, die er mir und dem Publikum in jenen Zu-

sätzen bereits ankündigte. Dieser versprochenen ausführlichern Beurtheilung meines Aufsatzes habe ich nun mit Verlangen bisher vergebens entgegen gesehen; denn noch ist sie nicht erschienen. Indeß, hoffe ich, wird es weder Hrn. Riem noch dem Publikum unangenehm seyn, wenn ich in einer Schrift, deren Hauptabsicht eben dahin geht, die Rechte der Vernunftreligion auf der einen, und die Rechte eines geoffenbarten oder positiven Glaubens von der andern Seite zu vertheidigen, zugleich Rücksicht auf die vorläufigen Einwürfe nehme, die Hr. Riem meinen Behauptungen in jener Abhandlung entgegensetzte, da die Beantwortung dieser Einwürfe mit meinen hier anzustellenden Untersuchungen genau zusammenhängt. Ueberdies hat ein Recensent in der Jen. allgem. Litteraturzeitung einigen meiner Behauptungen und überhaupt der Art, wie ich die Nützlichkeit und Nothwendigkeit einer positiven Religion vertheidigte, einige sehr scheinbare und in mancher Rücksicht gar nicht unwichtige Einwürfe entgegen gesetzt, die eine Beantwortung verdienen. Diese mit vielem Scharfsinn und Sachkenntnissen abgefaßte Prüfung nöthigt mich nun auch, noch genauere und ausführlichere Untersuchungen über reinen Naturalismus und positive Religion und deren gegenseitige Rechte anzustellen, weil durch diese nur sich vielleicht der Ge-

sichtspunkt wird rechtfertigen lassen, aus dem ich die Nützlichkeit und relative Nothwendigkeit der letztern vorgestellt habe.

Ich theile meine Untersuchungen in drei Hauptabschnitte ein. Der erstere soll von dem Begriffe der Religion überhaupt und deren wesentlichen Zwecken handeln.

Erster Abschnitt.

Von der Religion überhaupt und deren wesentlichen Zwecken.

In einer Untersuchung der Frage: ob eine Vernunftreligion Volksglaube werden könne, muß eine deutliche und bestimmte Erklärung von Religion überhaupt billig oben an stehen. Der unentwickelte und schwankende Begrif von Religion ist die erste ergiebigste Quelle, aus der so manche unrichtige Begriffe von reinem Naturalismus und positiver Religion herfließen. Zu dieser müssen wir also hinaufsteigen, oder untersuchen, welches die wesentlichen Zwecke der Religion sind, und was diesen zufolge zur Religion nothwendig müsse gerechnet werden.

Wer dem reinen Naturalismus wesentlich objektive Mängel vorwirft, die eigentlich keine Mängel sind, und eine positive Religion mit ihren erweislichen oder unerweislichen Hypothesen ohne Prüfung annimmt und um angeblicher Vorzüge willen erhebt, die eigentlich keine Vorzüge sind; — von dem kann man mit Recht fodern, daß er seinen Begriff von Religion erst deutlich zergliedern und die wesentlichen Zwecke derselben, diesem Begriffe gemäß, ohne Zweideutigkeit angebe, ehe er in einen Streit mit den Vertheidigern der natürlichen Religion sich einlassen darf.

Viele unsrer einsichtsvollsten und aufgeklärtesten Religionslehrer setzen den Begrif und die wesentlichen Zwecke der Religion, im weitesten Umfange des Worts, in eine vollständige Anweisung zur Glückseligkeit. Der Charakter einer wahren Religion ist ihnen ihre genaue und durchgängige Uebereinstimmung mit den allgemeinen Regeln der Glückseligkeit. Was diesen Zweck befördert; — was auf menschliche Glückseligkeit einen sichern und bestimmten Einfluß äußert, das gehört wesentlich zur Religion; was hingegen diesen Zweck hindert, oder wenigstens nicht mittelbar oder unmittelbar dazu hinwirkt, das muß aus dem Gebiete der Religion, ihrem Urtheil zufolge, schlechterdings ausgeschlossen werden.

Auf diesem Begriffe hat unter andern Hr. D. Steinbart ein vollständiges System von christlicher Philosophie oder Glückseligkeitslehre Jesu aufgeführt. Das Prinzip der Glückseligkeit ist ihm der Maasstab, nach dem er jede einzelne Lehre und Vorschrift des Christenthums würdigt; die allgemeine Beziehung, in der er sie darstellt, und in welcher die nothwendigen und ewigen Wahrheiten der christlichen Religion von ihren lokalen und temporellen Lehrmeinungen von ihm unterschieden werden. Nun ist allerdings nicht zu läugnen, daß dieser Begrif die Religion von einer der interessantesten Seiten darstelle, und uns zugleich nicht selten in den Stand setze, über den Werth oder Unwerth gewisser Lehren und Vorschriften zu urtheilen, die noch von Vielen für wesentliche Stücke der Religion gehalten werden. Aus diesem Grunde hatte auch ich den Begrif von Religion aus dem Prinzip der Glückseligkeit hergeleitet, und für den Inbegrif aller der allgemeinen Wahrheiten und Vorschriften erklärt, die auf die menschliche Glückseligkeit einen sichern und bestimmten Einfluß äußern.

Nach meinen dermaligen Ueberzeugungen muß ich indeß diesem Begriffe von Religion einen andern noch vorziehen, den ich nun für den richtigsten, für den bestimmtesten und fruchtbarsten halte.

Ich kann und darf hier die Gründe nicht angeben, warum ich glaube, daß das Prinzip der Glückseligkeit weder das reinste, noch das höchste Prinzip zur Bestimmung des Begrifs von Religion seyn könne. Neuerlich hat Kant in seiner vortreflichen Kritik der praktischen Vernunft, worin er den obersten Grundsatz der Sittlichkeit aufstellt, und zugleich die Triebfedern der reinen praktischen Vernunft angiebt, eben so gründlich als ausführlich bewiesen, daß das Prinzip der Glückseligkeit kein Prinzip der reinen Moral seyn könne. Ich will mich hier vor der Hand auf die Gründe beziehen, die er dort anführt.

Man erlaube mir daher, nach Grundsätzen der Kantischen Moralphilosophie, die ich, als apodiktisch erwiesen, voraussetze, den Begrif der Religion zu bestimmen.

Die wesentlichsten Zwecke der Menschheit und ihre interessantesten Erwartungen vereinigen sich zuletzt, wie auch Hr. Kant bereits in seiner Kritik der reinen theoretischen Vernunft behauptet, in den drei Fragen: Was kann ich wissen? — Was soll ich thun? Was darf ich hoffen? Die erstere Frage ist ganz spekulativ, und verstattet, nach ihren kritischen Grundsätzen, keine genugthuende Beautwortung. Um so wichtiger und interessanter ist dagegen die zweite, da sie allein die wichtig-

sten Zwecke und Erwartungen der Menschheit hinreichend befriedigt, und die Beantwortung der dritten, theils praktischen, theils spekulativen Frage, zugleich von ihr abhängt. Nach den praktischen Prinzipien des kritischen Weltweisen giebt es also zwar weder eine transcendentale noch natürliche, aber doch eine Moraltheologie, die vor den erstern wesentliche Vorzüge in mehr als einer Rücksicht behauptet. Diese Moraltheologie ist nun das System aller der Wahrheiten, die als Postulate der reinen praktischen Vernunft auf vernünftigen Glauben können und müssen angenommen werden.

Dieser Begrif führt auf eine deutliche und bestimmte Erklärung der Religion, man mag sie im engern oder weitern Sinne des Worts nehmen. In dem erstern Verstande enthält die Religion, in sofern man sie von der Theologie, als einer gelehrten und philosophischen Religionserkenntniß, noch unterscheidet, die Resultate des Systems jener Wahrheiten, die mit dem Gesetz der Sittlichkeit als Postulate der reinen praktischen Vernunft unzertrennlich verbunden sind. Im weitesten Umfange des Worts umfaßt die Religion beides, das System der Sittengesetze sowohl als das System der Moraltheologie, und ist nach jenen Grundsätzen der Inbegrif aller der allgemeinern Wahrheiten und Vorschriften, die mit dem höchsten

Interesse der Menschheit, dem Interesse der Moralität, als Zweck oder Mittel, unzertrennlich verknüpft sind.

Dieses ist nun der Begrif von Religion, den ich für den richtigsten, bestimmtesten und fruchtbarsten halte, bei dem man, in Bestimmung dessen, was wesentlich zur Religion gehört, nie irre gehen kann.

Einige speciellere Bemerkungen und Anwendungen werden die Vorzüge dieses Begrifs bald einleuchtender darstellen.

Erstlich: in diesem Begriffe von Religion wird der Moral der allerhöchste Rang in dem gesammten Gebiete der menschlichen Erkenntniß und Wissenschaft zugestanden. Die Moralität ist der letzte, der wesentlichste und interessanteste Zweck der Menschheit. Gewiß, der erhabenste Schwung, zu dem die menschliche Vernunft auf den Flügeln der Freiheit nur je sich erheben kann. Alle Wahrheiten der Religion (im eigentlichen Verstande) werden im System der Moraltheologie nur immer in Beziehung auf diesen wesentlichsten Zweck der Menschheit dargestellt, und der Werth einer jeden einzelnen nach ihrem nähern oder entferntern mehr oder weniger genauern Zusammenhange zur Erreichung dieses Zweckes abgewogen. Die Begriffe von dem unendlichen Wesen, seinen Eigenschaften

und Verhältnissen zur Welt und den Menschen, werden in diesen moralischen Gesichtspunkt gestellt und mit dem reinen Gesetz der Sittlichkeit in die genaueste Harmonie gebracht, oder vielmehr daraus hergeleitet. Und in Beziehung eines höchsten Gesetzgebers und Oberhauptes der moralischen Welt von der praktischen Vernunft gedacht, erhält die Idee des Unendlichen eine Würde, eine Erhabenheit und zugleich ein Interesse, das sie in keinem andern System erreichen kann. In der Folge wird es sich zeigen, daß gerade das Christenthum alle seine religiösen Wahrheiten in diesem erhabensten moralischen Gesichtspunkte darstelle.

Man kann ferner mit Recht sagen, daß der Begrif von Religion, wie die Moraltheologie ihn aufstellt, der richtigste und bestimmteste sey. Denn das reine Sittengesetz, auf das er sich gründet, ist allgemein gültig und kategorisch bestimmend; die Idee von Glückseligkeit hingegen so schwankend und bei verschiednen Menschen nach ihren individuellen Wünschen und Neigungen so verschiedenartig, daß sie unmöglich allgemeingültiger Bestimmungsgrund der reinen Moralität und ein festes Prinzip zur Bestimmung des Begrifs von Religion seyn kann.

Zweitens. Dadurch, daß man die Wahrheiten der Religion aus Prinzipien der praktischen Ver-

nunft herleitet, weiset man, dünkt mich, den ersten, den vortheilhaftesten und sichersten Standpunkt an, den sie im Gebiete der menschlichen Erkenntniß einnehmen können. In dem System der Moraltheologie ist die Religion um der Moral, und nicht umgekehrt, die Moral um der Religion willen da. Diese Subordination des Begrifs von Religion unter den höhern Begrif der Moralität und deren wesentliche Zwecke, sichert nicht nur am besten vor aller Gefahr, in schwärmerischen und überschwenglichen Ideen von der Religion sich zu verlieren, sondern sie giebt auch in jedem Falle ohne alle Zweideutigkeit an, welches die wesentlichen und allgemeinen Wahrheiten der Religion sind, und wie diese Wahrheiten, in Hinsicht auf ihre große moralische Zwecke, müssen vorgetragen werden. Nur auf dem unerschütterlichen Grunde des reinen allgemein gültigen moralischen Gesetzes läßt sich eine zweckmäßige Theorie der Religion errichten.

Drittens. Bei der bisherigen Bestreitung so mancher eigenthümlichen Lehrsätze der positiven Religion ist man nicht durchgängig zweckmäßig verfahren, da man nicht immer von jenem richtigsten und bestimmtesten Begriffe der Religion ausging, und die wesentlichsten Zwecke derselben, in Beziehung auf den höchsten und interessantesten

Zweck

Zweck der Moralität, nicht jederzeit deutlich vor Augen hatte. Dieses hat ohne Zweifel den Verfasser eines Aufsatzes im Berl. J. über den einzig möglichen Zweck Jesu zu der in vieler Absicht wahren obgleich etwas paradox scheinenden Bemerkung geführt, daß die bisherige grösstentheils nur theoretische Aufklärung, die allerdings in der Religion jederzeit praktisch seyn sollte, mehr Verlust als Gewinn, mehr Zweifel und Verwirrung als ächte ausdauernde Ueberzeugung, von den wesentlichen Wahrheiten der Religion nach sich gezogen habe.

Zwar mögte ich diese Behauptung nicht in jeder Rücksicht unterschreiben. Viele weise und redliche Aufklärer haben nicht bloß niedergerissen, sie haben auf den Trümmern des alten ohnehin schon so zerrütteten Gebäudes ein neues System errichtet, das, war es auch nicht immer nach dem erhabensten Grundrisse des moralischen Gesetzes entworfen und aufgeführt, doch in mehr als einer Absicht wesentliche Vorzüge vor dem erstern behauptete.

In der Zwischenzeit von Einreissen und Wiederaufbauen jeder Art der Systeme, muß freilich allemal ein Zustand der Gährung erfolgen, wo das Publikum aus seinem bisherigen behaglichen Ruhesitze verdrängt, wie auf einem ofnen Tum-

melplatze der ordnungslosen Anarchie herumirrt, ohne überall einen sichern Zufluchtsort zu finden. Allein dieser verwirrende Zustand ist, wie jede Gährung in der physischen Welt, vorübergehend und heilsam; er bringt fast unausbleiblich die Einführung einer freien gesetzmäßigen Republik zu Stande.

Theoretische Aufklärung muß gewissermaßen auch in der Religion der praktischen Aufklärung vorhergehen, und dieser letztern gleichsam den Weg bahnen. Nur darin kann man sich irren und hat sich wirklich nicht selten darin geirrt, daß man von der spekulativen Aufklärung zur vollendeten Ausführung der wesentlichen Zwecke der Religion, wo nicht Alles, doch gewiß mehr, als sie leisten kann, sich verspricht. Der Nutzen aller theoretischen religiösen Aufklärung ist mehr negativ als positiv. Sie kann und darf zwar in allen Untersuchungen, die man über Religion anstellt, ihre Stimme geben. Allein diese Stimme ist nicht entscheidend. In Sachen der Religion kann die bloße Theorie zu keinem ganz sichern und richtigen Maßstabe für die Bestimmung der wesentlichen Zwecke der Religion und ihrer einzelnen mit jenen Zwecken harmonirenden Wahrheiten und Vorschriften dienen. Wenn wir lange genug das Meer der Spekulation durchkreuzt und vergebens den letzten Hafen für

das höchste Interesse der Menschheit gesucht haben: — erst nach diesen vergeblichen Versuchen leitet uns die praktische Vernunft auf die nützlichste und erhabenste aller Erfindungen, auf die Entdeckung eines moralischen Kompasses, mit dem wir in dem Gebiete der Religion uns orientiren, und, ohne Gefahr zu irren, das letzte Ziel erreichen können, zu dem sie uns hinführen soll. Und dieser moralische Kompaß ist — das reine praktische Vernunftprinzip der Sittlichkeit; der sicherste positive Bestimmungsgrund für die Religion. So ist es immer gewesen; so muß es auch seyn. Die Spekulation mußte in dem vorsokratischen Zeitalter erst so manche dunkle Labyrinthe durchwandelt, — erst auf so manchen gefahrvollen Irrwegen sich verlohren haben, ehe der unsterbliche griechische Weise den wahren Mittelpunkt aller religiösen und moralischen Aufklärung entdeckte, von dem er dann immer ausgehen, und auf den er immer wieder zurückkehren konnte. Und hierin liegt nun das Wahre in der Behauptung jenes ungenannten Verfassers, daß die bisherige spekulative Aufklärung in der Religion bei weiten noch nicht geleistet habe, was man von ihr erwartete. Allerdings hat sie oft zu rasch, zu voreilig, das Verdammungsurtheil über gewisse eigenthümliche Lehren der positiven Religion ausgesprochen. Nicht immer ist sie in

den Schranken der Mäßigung und des bescheidenen Zweifels geblieben.

Nach unserm Begriffe von Religion und deren wesentlichen Zwecken müßte bei Beurtheilung einzelner Glaubenssätze auch der positiven Religion nicht blos die Frage seyn: was läßt sich von Seiten der Theorie dafür oder dawider sagen? Alle Untersuchungen müßten hier hauptsächlich nach Prinzipien der praktischen Vernunft angestellt werden. Die höchste Regel zur Beurtheilung aller einzelnen historischen oder dogmatischen Lehrsätze der positiven Religion müßte immer seyn: Was mit Prinzipien der praktischen Vernunft entweder allgemein und absolut oder doch unter gewissen nothwendigen Bedingungen und in Beziehung auf die Moralität gewisser Menschenklassen unzertrennlich zusammenhängt; — das ist wesentliche Religionslehre, sollte auch die spekulative religiöse Aufklärung keinen genugthuenden Beweis für die Gewißheit derselben aufstellen können.

Nur in dem Falle kann die speculative Aufklärung schon für sich allein entscheiden, wenn Lehrsätze der positiven Religion ihren ausgemachten Wahrheiten widersprechen, wenn sie sogar schon gegen unläugbare Prinzipien einer gesunden Logik verstoßen sollten. In allen übrigen Fällen müssen die Aussprüche der praktischen Vernunft gültiger

seyn, und die streitigen positiven Glaubenssätze vor dieses höchste Tribunal zur Entscheidung gebracht werden.

In der Religion muß also jederzeit nicht blos die Frage seyn: was ist, nach Grundsätzen der spekulativen Vernunft, Wahrheit? sondern, was ist nach Grundsätzen der praktischen Vernunft nützlich und moralisch, entweder absolut oder doch bedingt nothwendige Wahrheit?

Es ist hier der Ort noch nicht, unsern Begrif von Religion in seiner großen Fruchtbarkeit, in Beziehung auf einzelne Glaubenssätze der positiven Religion, darzustellen. Diese Anwendung soll erst weiter unten bei Gelegenheit der Untersuchungen über positive Religion unternommen werden. Hier war es genug, nur erst einige Winke oder Data dazu gegeben zu haben, auf die ich in der Folge mich werde berufen dürfen.

Viertens, dünkt mich, behauptet unser moralisch theologischer Begrif von Religion auch in subjektiver Rücksicht unverkennbare Vorzüge, da er die beste Methode angiebt, wie ächte religiöse Kenntnisse und Ueberzeugungen in Andern können hervorgebracht werden. Das Prinzip aller wahren Religion ist das moralische Gesetz. Richtige Erkenntnisse, praktische Ueberzeugungen von religiösen Wahrheiten, lassen sich also nur auf dem

Grunde ächter moralischer Maximen und Gesinnungen anbauen. Je mehr man an der sittlichen Natur des Menschen arbeitet, desto fähiger macht man ihn für religiöse Kenntnisse und Ueberzeugungen. Das Prinzip der Glückseligkeit ist auch hier kein so sichrer und bestimmter Maßstab. Wenn man nemlich auch Glückseligkeit von äußerm Glück, das weder mit der Religion noch mit der Moralität in wesentlicher Verbindung steht, noch unterscheidet, so ist das Interesse dieser innern Glückseligkeit doch immer nur als eine Folge von dem höhern Interesse der Sittlichkeit anzusehen, das bei der Bildung zur Religion als das Fundament derselben nothwendig muß vorausgesetzt werden.

Dieses ist auch das große, ja in seiner Art einzige Verdienst, welches Hr. Kant selbst mit Recht dem Christenthum zugesteht, daß diese moralische Religion durch Verbreitung reiner sittlicher Ideen und Einschärfung pflichtmäßiger Gesinnungen richtige Begriffe von Religion — praktische Erkenntnisse und Ueberzeugungen von ihren Wahrheiten zuerst erzeugt und befördert habe.

So viel vom Begriffe der Religion überhaupt. — Ich mache den Uebergang zu einigen Untersuchungen über den reinen Naturalismus insbesondere.

Zweyter Abschnitt.

Ueber reinen Naturalismus und dessen Verhältniß zu den wesentlichsten Zwecken der Menschheit überhaupt.

Eine Untersuchung der Frage: ob reiner Naturalismus Volksreligion werden könne? setzt die objektive Zulänglichkeit desselben zur Erreichung der wesentlichen Zwecke der Religion überhaupt schon als erwiesen voraus. Und in der That habe auch ich diese Behauptung der Philosophen und eines großen Theils unsrer neuern Gottesgelehrten als einen Lehrsatz aus der spekulativen und praktischen Philosophie bei meiner Untersuchung vorausgesetzt und voraussetzen müssen. Aus diesem Grunde können freilich manche meiner Leser nicht einmal mit der Idee zufrieden seyn, eine Untersuchung über eine Frage anstellen zu wollen, die nach ihrem Urtheil eigentlich keine Frage seyn kann. Allein ich schrieb auch nicht zunächst für diese Klasse der strengern Supernaturalisten, die von ganz andern Grundsätzen ausgehen, und von dem reinen Naturalismus sich Begriffe gebildet haben, die nicht

etwa nur eine mit den wesentlichen Vernunftwahrheiten durchaus harmonirende Offenbarung, sondern eine Offenbarung schlechterdings nothwendig machen, die ihrem wesentlichen Inhalte nach über den Horizont der trügerischen und blödsichtigen menschlichen Vernunft gänzlich hinausgeht. In der religiösen Ideensphäre dieser strengern Supernaturalisten liegen, wie im System des Manichäismus die beiden Götter, Offenbarung und reine Vernunftreligion, gleichsam beständig gegen einander im Kampfe. Sie betrachten Dinge, die nur Ein Ganzes ausmachen, als einander schnurstracks entgegengesetzt, bei denen keine Vereinigung statt finden könne. Ich muß es mir gefallen lassen, von dieser theologischen Klasse wegen meiner Idee für einen Naturalisten erklärt zu werden. Ich könnte indeß immer noch Ursach haben, stolz auf diesen Ehrentitel zu seyn, ich hätte ihn wenigstens gemein mit dem denkendsten und aufgeklärtesten Theile unsrer ältern und neuern Gottesgelehrten.

Nicht alle Vertheidiger der positiven Religion haben indeß zum Behuf ihres Offenbarungssystems so verächtliche und erniedrigende Begriffe von dem reinen Naturalismus gefaßt. Sie nehmen die reine Vernunftreligion als den wesentlichsten Theil aller Offenbarung in Schutz, und lassen der Vernunft auch in Sachen der Religion mehr Gerechtigkeit

wiederfahren. Sie erkennen ihr heiliges, ihr unverletzliches Recht, die Wahrheit und Göttlichkeit einer Offenbarung zu prüfen, und von willkührlichen Menschensatzungen zu läutern. Die ursprüngliche Quelle der wesentlichsten Wahrheiten und Gesetze einer geoffenbarten Religion ist auch ihnen die Vernunft. Die heilige Vernunft! vor deren Schlüssen, wie Mendelssohn einmal sagt, jeder Weltweise ehrerbietig die Knie beugen sollte. Allein, wenn es nun auf die eigentliche Festsetzung der Grenzen der Vernunftrechte, auf die besondere Bestimmung des Werthes der reinen Vernunftreligion ankommt: so sind die Meinungen unter ihnen noch sehr getheilt. Zwar kommen sie alle darin überein, daß die reine Vernunftreligion mit der Offenbarung nur Ein Ganzes ausmache, daß keine der andern widersprechen dürfe, da sie beide aus einer gemeinschaftlichen Urquelle herfließen. Warum aber und in wiefern sie Ein Ganzes ausmachen? — das ist die Frage, über deren Beantwortung sie sich noch unter einander entzweyen. Denn einige von der Klasse dieser vernünftigern und billigern Supernaturalisten, die nicht mit Sozins Parthey gemeine Sache machen, und die reine natürliche Religion für ein Unding ohne Werth und ohne Zweck erklären, behaupten: die reine Vernunftreligion habe, bei allen ihren wesentlichen Vorzügen und

Vollkommenheiten, doch auch wesentliche Mängel udd Unvollkommenheiten. Diese zu ergänzen, sey uns eine Offenbarung gegeben worden, aus deren Quelle, außer den wesentlichen Wahrheiten des reinen Naturalismus, auch solche Wahrheiten flieſſen, deren Glaube, obgleich der menschlichen Vernunft unbegreiflich, dennoch als allgemeine Bedingung der Seligkeit müste angesehen werden.

Andre setzen den Werth und Zweck einer Offenbarung in das groſse aber leider! so sehr verkannte Verdienst der Popularität. Der reine Naturalismus ist wie sie behaupten, nicht objektiv nur; — er ist auch subjektiv genommen vollkommen zureichend zur Ausführung der wesentlichen Zwecke der Religion. Allein in dem leztern subjektiven Sinne kann es nur für Wenige seyn, für die nur, denen die Natur selbst jenes seltne Talent verlieh, das sie gleichsam unwillkührlich zu eigenem rastlosen Denken und Forschen der Wahrheit auffordert, und die zugleich in ihren äußern Lagen und Verhältnissen keine unüberwindlichen Hindernisse zur zweckmäßigen Ausbildung dieses erhabnen Talents antreffen.

Für den spekulativen Denker bleibt eigene aus zureichenden Gründen deutlich und überzeugend erkannte Wahrheit wesentliches Bedürfniß. Er wird so gar von seinem spekulativen und praktischen Vernunftinteresse verpflichtet, seine Erkenntnisse und

Ueberzeugungen in der Religion und Moral auf keine Autorität zu erbauen, und keinen Lehrsatz anzunehmen, dessen Unbegreiflichkeit er wenigstens nicht begreift, oder dessen Zusammenhang mit evidenten Prinzipien der Vernunft er nicht als unläugbare Thatsache anerkennen muß. Selbst auf die Gefahr zu irren und in das Labyrinth des trostlosen Skepticismus zu gerathen, muß er auf dem Wege des eigenen Nachdenkens zum Ziel der Wahrheit und Gewißheit zu gelangen suchen.

Ganz anders verhält es sich, sagen jene weisern Vertheidiger der positiven Religion, mit dem zahlreichern Haufen der Menschen. Dieser bedarf schlechterdings eines Führers, auf dessen Einsicht und Redlichkeit er in allen Stücken sich sicher verlassen darf. Der beträchtlichste Theil der Menschen kann und muß, wie in vielen andern Dingen, so auch in Sachen der Religion und Moral hauptsächlich durch Autorität und zwar hier, nur durch zuverläßige göttliche Autorität geleitet; — ihm müssen zugleich zum Behuf seines Hanges nach sinnlichen Vorstellungen die abstrakten Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit in eine sinnliche historische Hülle eingekleidet, dargestellt werden.

Dieses nun zu leisten; die besondern religiösen und moralischen Bedürfnisse des großen Haufens der Menschen zu befriedigen; — das ist der eigent-

liche Zweck einer posttiven und namentlich der vollkommensten positiven Religion, des Christenthums. Darin besteht ihr eigenthümlicher Werth und Charakter, der jenem Zwecke, soll sie bleibenden Werth haben, genau und in jeder Rücksicht entsprechen muß. Und darum allein macht sie auch mit dem reinen Naturalismus ein unzertrennliches Ganzes aus.

Dieser Begrif von dem Werth und den wesentlichen Zwecken einer positiven Religion ist es nun eigentlich, dessen Richtigkeit ich bei meinem Versuch einer Untersuchung der Frage: ob reiner Naturalismus Volksreligion werden könne, als erwiesen voraussetzte. Und hier ist meine Absicht, die Wahrheit dieser Behauptung gegen erhebliche Einwürfe mit einigen neuen Gründen zu unterstützen. Denn auf diesen Begriffen von reinem Naturalismus und positiver Religion gründet sich der Gesichtspunkt aus dem ich die relative Nützlichkeit und Nothwendigkeit der letztern behauptete. Mit ihnen muß daher auch die Art meiner Vertheidigung derselben stehen oder fallen. Habe ich den Begrif von reinem Naturalismus und positiver Religion richtig gefaßt: so kann die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der letztern auch nur aus dem Gesichtspunkte, den ich erwählte, erwiesen werden. Dieser Gesichtspunkt wäre sonach weder unrichtig noch einseitig. Hier sind meine Gründe, wonach ich meine Gedanken in

diesem Abschnitte zuförderst über reinen Naturalismus noch etwas genauer auseinander setzen und gegen einige Einwürfe des Rezensenten in der Jenaischen allgemeinen Literaturzeitung rechtfertigen will.

Erstlich, so wie ich S. 205. in meiner Abhandlung den Begrif des reinen Naturalismus bestimmt und von positiver oder geoffenbarter Religion unterschieden habe, bleibt, dünkt mich, die Art des Unterschiedes nicht unbestimmt. Der Einwurf, welcher mir gegen die Bestimmtheit dieses Unterschiedes von jenem Rezensenten gemacht worden, wäre, wie ich glaube, denn nur gegründet, wenn ich den Unterschied zwischen natürlicher und positiver Religion für objektiv ausgegeben und nicht blos auf die subjektive Form eingeschränkt hätte. Objektiv sind und bleiben die ewigen nothwendigen Wahrheiten der Religion und Moral dieselben, sie mögen in Ansehung ihrer subjektiven Form als reine Vernunftwahrheiten oder als geoffenbarte Wahrheiten in dem Verstande der Menschen existiren; sie mögen aus innerer Vernunftüberzeugung erkannt, oder aus bloßem historischem Glauben angenommen werden. Daher trift der Unterschied, der unter reinen Naturalismus und einer Offenbarung statt findet, nur das Formale, nicht das Materiale. Das Christenthum, so wie jede positive Religion

überhaupt, die das Zeichen ihrer Erdichtung nicht au der Stirne tragen will, muß in ihrem wesentlichen wenigstens nichts als Naturalismus enthalten, nur nicht reinen Naturalismus, so fern ich auf die äußere oder formale Beglaubigung Rücksicht nehme, die ihren eigenthümlichen Charakter ausmacht. Der reine Naturalismus im metaphysischen Sinne des Worts schließt allerdings aus seinem Gebiete alle göttliche und menschliche Autorität aus.

Rein, im metaphysischen Verstande, kann die Vernunftreligion nicht heißen, deren Erkenntniß von Glauben an irgend eine Autorität abhängig ist. Sie ist nur das Produkt des selbsteigenen Denkens und Urtheilens, oder der Anwendung unsrer höhern Seelenkräfte zur Eekenntnis und Ueberzeugung von ihren Wahrheiten. Sobald Zutrauen zu den bessern Einsichten und zur Redlichkeit des Lehrers, kurz, irgend eine Autorität in unsre Urtheile über Wahrheiten der Religion und Moral sich mit einmischt, oder auch nur die Richtung dieser Urtheile bestimmen hilft; kann unsre Erkenntnis von diesen Wahrheiten keine reine Vernunfteinsicht — unsre Ueberzeugung, keine auf innern Prinzipien der Vernunft beruhende Gewisheit mehr heißen. Die objektiv natürliche Religion hat sich subjektiv für uns einem positiven oder von Autorität abhängigen Glauben genähert.

Und in diesem metaphysischen Sinne, indem ich den Begrif des reinen Naturalismus, (es versteht sich, mit Voraussetzung seiner moralischen Reinheit;) durchgehends genommen habe, konnte ich ihn jeder Art der positiven Religion geradezu entgegensetzen. Die Art dieses Unterschiedes wie ich sie dort bestimmte, scheint mir daher auch izt noch weder verwerflich noch unbestimmt.

Die Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit sind und müssen als ewige und nothwendige Wahrheiten dieselben bleiben. Aber in subjektiver oder logischer Rücksicht, als Erkenntnisse betrachtet, in Beziehung auf das verschiedene Maas menschlicher Seelenkräfte und Fähigkeiten, leiden sie Modifikationen.

Denn entweder werden sie von der Vernunft allein erkannt und begriffen; oder sie werden, wo nicht ganz, doch zum Theil auf Glauben an irgend eine Autorität angenommen. In der erstern Rücksicht heißen sie Wahrheiten der reinen Vernunftreligion, und unsre Erkenntniß und Ueberzeugung von denselben reine Vernunfteinsicht und Gewisheit. In der zweiten Rücksicht müssen sie Wahrheiten eines positiven Glaubens genennt werden.

Nun lassen sich aber bei der positiven Religion noch drei mögliche Arten derselben unterscheiden. Die Erkenntniß positiver Wahrheiten soferu sie in subjektiver Beziehung positiv heißen, beruht nemlich

entweder gröstentheils auf blos menschlicher oder auf göttlicher Autorität, oder endlich auf beiden zugleich. Die zweite Art der positiven Religion ist, genau zu reden, die Offenbarung, im strengsten Sinne des Worts in Beziehung auf die wenigen einzelnen Personen selbst, welche unmittelbarer göttlicher Offenbarungen gewürdiget, und dadurch zu höhern Einsichten und Ueberzeugungen von den Wahrheiten der Religion gebracht wurden.

Bei der dritten Art der positiven Religion ist der Glaube an ihre Wahrheiten und Vorschriften gemischt, er gründet sich hier theils auf göttliche theils auf menschliche Autorität. Und diese ist es auch eigentlich, die ich zum Unterschied des reinen Naturalismus unter der positiven geoffenbarten Religion wollte verstanden wissen.

Das Zweideutige und Schwankende in meiner Bestimmung dieses Unterschiedes läge folglich in dem vieldeutigen Begriffe einer positiven Religion, nicht in dem auch subjektiv genau bestimmten Begriffe des reinen Naturalismus.

Ich hätte also doch, wird man mir vielleicht einwenden, auch die Art der positiven Religion anführen und dem reinen Naturalismus entgegensetzen sollen, die nur Glauben an menschliche Autorität fordert, um jenen Unterschied in keiner Absicht unbestimmt zu lassen. Allein ich übergieng sie, diese

Art

Art von positiver Religion meinem Zwecke gemäs, weil ich aus Gründen glaube, daß sie die Qualitäten einer Volksreligion mit der Offenbarung in jenem Sinne, den ich damit verband, nicht gemein habe, und den Mangel der leztern bei den Unwürdigen in selbst eigenem Denken und Urtheilen in keiner Rücksicht ganz ersetzen könne. Die Gründe selbst kann ich aber erst bei Gelegenheit meiner allgemeinern Bemerkungen über positive Religion vortragen.

Ueberhaupt liegt, so viel ich wenigstens davon urtheile, der Behauptung, daß auch die natürliche Religion gewissermaßen positiv seyn könne, eine Zweideutigkeit zum Grunde, die gehoben werden muß. Man kann, dünkt mich, mit eben dem Recht sagen, daß auch jede positive geoffenbarte Religion in gewisser Rücksicht natürlich heißen könne — heißen müsse.

Sieht man nemlich nicht auf die ursprüngliche Quelle aus welcher die Wahrheiten der Religion zuerst möchten hergeflossen seyn; und geht man von dem unzweifelhaften Grundsatze aus, daß jede Offenbarung, die den vorgegebnen Charakter ihres göttlichen Ursprungs vor dem Richterstuhle der gesunden Vernunft rechtfertigen darf, durchaus in Ansehung ihres Wesentlichen mit den Wahrheiten des reinen Naturalismus übereinstimmen müsse; so bezieht sich die Bestimmung des Natürlichen oder

Positiven blos auf die Art und Weise, wie diese religiösen Wahrheiten von Menschen erkannt und begriffen werden. Eine Religion, die ihren ersten Ursprung der Offenbarung zu verdanken hätte, verwandelt sich daher in eine natürliche in Beziehung auf denjenigen Verstand, der ihre Wahrheiten und Gesetze aus innern sichern Merkmalen mit deutlicher Ueberzeugung erkennt. Und umgekehrt muß eine und dieselbe Religion, deren Wahrheiten an sich nicht nur oder objektiv von der Vernunft überhaupt sondern auch von der subjektiven Vernunft einzelner Denker mit innrer Ueberzeugung können erkannt werden, positiv heißen, in Hinsicht auf alle, deren Verstand dergleichen transcendente Wahrheiten nicht aus inneren Vernunftprinzipien allein, sondern auch vornemlich aus äußern Gründen erkennen, nicht auf bloße reine Vernunfteinsicht und Gewisheit, sondern hauptsächlich auf historischen Glauben an irgend eine Autorität annehmen kann. Ist der Bestimmungsgrund ihrer Erkenntnis und Ueberzeugung von den Wahrheiten und Gesetzen der Religion grösstentheils nur göttliche Autorität: so heist die positive Religion in Rücksicht auf diesen Bestimmungsgrund eine Offenbarung.

Das Hauptmoment von der Richtigkeit jenes Unterschiedes, den ich unter natürlicher und positiver geoffenbarter Religion machte, beruht demnach

auf der Wahrheit meiner Voraussetzung: daß die positive Religion einerlei Materie mit der natürlichen haben müsse; und daß die eine durch ihre Form für das Volk, die andre hingegen nur für den Denker bestimmt sei. Diese Voraussetzung muß ich also izt genauer erklären und ihre Wahrheit zu erweisen suchen.

Bei dem Erweis dieser Behauptung kommt es hauptsächlich auf zwei Hauptpunkte an, deren Gewisheit zugleich für die Richtigkeit meiner Voraussetzung vollkommen entscheidet.

1) Der reine Naturalismus ist an sich nicht nur oder objektiv, er ist auch subjektiv für die Vernunftfähigkeit einzelner Weisen oder spekulativen Denker, ein vollständiges zur Erreichung der lezten wesentlichen Zwecke der Menschheit hinreichendes System von Religion und Moral.

2) Er ist es aber nur für den Denker. Der große zum eigenen Denken und Urtheilen über transcendente Wahrheiten unfähige Haufe der Menschen muß auf einem andern Wege und durch einen andern Führer (die Autorität des historischen Glaubens) zu jenem höchsten Ziele der Menschheit hingeleitet werden.

Den leztern Satz habe ich bereits in meiner Abhandlung selbst ausgeführt, und ich werde in der Folge nach Gelegenheit finden, ihn gegen einige sehr scheinbare Einwürfe insonderheit des Herrn

Riems zu rechtfertigen. Den erstern Punkt hingegen habe ich dort mehr vorausgesezt als erwiesen. Ich will also hier, zumal da ich dazu aufgefordert worden, den Beweis für seine Richtigkeit führen.

Die die Vernunft überhaupt für zu schwach und blödsichtig halten, um selbst einen sichern Weg zu Erreichung des letzten Ziels der Menschheit zu finden, scheinen in ihrem blinden Eifer für die Aufrechterhaltung des Ansehens einer Offenbarung ganz und gar nicht zu bedenken, daß sie mit dieser unseligen Behauptung gegen ihre eigenen Eingeweide wüten, und, indem sie mit dem gänzlichen Umsturz der reinen Vernunftreligion eifrigst beschäftigt sind, zugleich die Grundpfeiler ihres eigenen Offenbarungssystems untergraben. Sie glauben durch gänzliche Verdrängung des reinen Naturalismus für ihre Offenbarungstheorie mehrere und auch größere Rechte zu gewinnen. Als ob auf den Trümmern des von Fanatismus gewaltsam niedergerissenen reinen Naturalismus ein haltbares Offenbarungssystem sich errichten lasse!

Wer der Vernunft das Recht und Vermögen abspricht, in Untersuchungen über Religion und Moral die erste, ja die entscheidenste Stimme zu geben; der öfnet wie der vortrefliche Kant in seiner scharfsinnigen Abhandlung: was heißt; sich im Denken orientiren? sehr treffend sagt, dem Aber-

glauben und der Schwärmerei Thür und Angel. Wonach soll — wonach kann man die Wahrheit und Göttlichkeit einer positiven Religion prüfen, wenn die Vernunft selbst nicht dieser (gewiß nur allein sichere) Maasstab oder Probierstein derselben seyn darf? Eine Religion, die sich das Ansehen einer Offenbarung anmaßt, und dennoch das Licht der Vernunft scheuen muß; — diese ist schon darum allein, für verdächtig und einer falschen schwärmerischen Religion gleich zu achten. Das Wesentliche aller Offenbarung beruht auf nothwendigen ewigen Wahrheiten der Vernunft; und selbst die Lehrsätze und Vorschriften, die sie vor dem reinen Naturalismus voraus haben mag, und als Volksreligion auch voraus haben muß, müssen, obgleich der Vernunft nicht ganz erkennbar, dennoch mit ihren Prinzipien, wo nicht in spekulativer, doch in praktischer Rücksicht sich vereinbaren lassen.

Wohl uns! daß das eitle Spielgefechte der blinden Eiferer und Verfechter des hergebrachten kirchlichen Systems mit den Vertheidigern der reinen Vernunftreligion in unsern Tagen immer seltner zu werden anfängt, seit dem Philosophen, wie Reimar, Leßing, Mendelssohn, Eberhard und Kant; und philosophische Gottesgelehrte, wie Mösselt, Jerusalem, Teller, Döderlein, Steinbart und so viele andre die heiligen Rechte der Vernunft in Schutz

genommen haben, um mit ihren Waffen die Offenbarung gegen ihre Gegner auf eine würdigere und gründlichere Weise vertheidigen zu können.

Man könnte sonach alle vergeblichen und sehr übel angebrachten Angriffe auf die Rechte der Vernunft in Glaubenssachen sogleich von der Hand abweisen und ihnen die Beweise die jene würdigen Männer für die Ehre und das Ansehen der Vernunftreligion geführt haben, und die gleich unzerstörbaren Bollwerken da stehen, entgegen stellen. Allein damit wären diese Angriffe selbst doch nur zur Hälfte abgewiesen.

Die Vernunft, sagen viele, hat zwar als die Grundlage aller Offenbarung, in Glaubenssachen ihre unstreitigen Rechte; allein diese Rechte haben auch ihre unstreitigen Grenzen, die sie ohne Verwirrung und ohne Nachtheil für das Ansehen einer positiven Religion nicht überschreiten darf. Man muß also doch noch bestimmter wissen: wie weit gehen diese wesentlichen Grenzen, innerhalb welchen die bescheidne Vernunft bei Beurtheilung der Glaubenslehren einer positiven Religion sich jederzeit halten muß? Diese Untersuchung ist um so nöthiger, je abweichender von einander die Urtheile sind, die in Bestimmung der wesentlichen Schranken der Vernunft von verschiednen, wie ich bereits erwähnt, noch gefällt werden.

Was kann also — um so gleich zur Sache selbst zu kommen, — was kann der reine Naturalismus an sich und für den spekulativen Denker leisten; oder wie und und in wie fern ist er im Stande, die letzten wesentlichen Zwecke und die interessantesten Erwartungen der Menschheit zu befriedigen?

Bei dieser Untersuchung müssen wir von dem Begriffe der Religion überhaupt ausgehen, alsdem Prinzip, wonach der besondre Werth des reinen Naturalismus genauer bestimmt werden kann.

Die Religion im allgemeinsten Sinne des Worts hat ihren theoretischen und praktischen, oder mit andern Worten, ihren dogmatischen und moralischen Theil. Nach Grundsätzen der Moraltheologie ist ihr praktischer Theil der wichtigste; oder vielmehr, er ist das alleinige Prinzip, worauf sich die gesamten dogmatischen oder theoretischen Wahrheiten der Religion gründen. Mit diesem wollen wir also auch unsre Untersuchung anfangen.

Kann der Wille Gottes, oder muß die Vernunft des höchsten Gesetzgebers so wie aller sittlichen Wesen überhaupt für den letzten Erkenntnisgrund der moralischen Gesetze erklärt werden? Ueber diese Frage ist ehemals insonderheit seit Krusius sehr gestritten worden. Man hat indeß bald eingesehen, daß alles Willkührliche in moralischen Vorschriften sich mit der Idee nicht vertragen könne, die wir

uns von einem höchst weisen Gesetzgeber machen müssen. Und erst neuerlich hat Herr Kant in seiner vortreflichen Kritik der praktischen Vernunft eben so gründlich als ausführlich bewiesen, daß jedes andre Prinzip der Moral als das der Autonomie des Willens im System der allgemeinen Gesetzgebung der praktischen Vernunft kein allgemein gültiger objektiver Bestimmungsgrund der Sittlichkeit seyn könne. Auch das theologische Prinzip, wobei man sich zuletzt auf den Willen Gottes als den höchsten Erkenntnißgrund desselben beruft, kann daher in einem System der Metaphysik der Sitten, da es nur Heteronomie des Willens erzeugt, keinen Platz finden.

Dieses System von Moralphilosophie, worinn dem Grundsatze der Autonomie oder eines sich selbst nach Gesetzen der Freiheit bestimmenden Willens der höchste Rang angewiesen wird, und das eigentlich nichts anders ist, als ein philosophisches System der reinsten Sittenlehre des Christenthums, zeigt, meines Erachtens, einleuchtender als jedes andre, daß keine moralische Vorschrift für ein allgemein gebietendes Gesetz oder göttliches Gebot gelten dürfe, die nicht aus jenem obersten Grundsatze der reinen Sittlichkeit mittelbar oder unmittelbar kann hergeleitet werden. Hat die Vernunft in praktischer Rücksicht das Vermögen a priori ein Prinzip als

moraliſches Geſetz aufzuſtellen, das alle freie Handlungen ſittlicher Weſen unter ſich begreift: ſo iſt die Moralität dieſer freien Handlungen ſelbſt aufs genaueſte dadurch beſtimmt; oder der ſittliche Werth jeder einzelnen und die Größe ihrer Verbindlichkeit nach ihrem nähern oder entferntern Zuſammenhange mit jenem Geſetze richtig abgewogen.

Dieſes Sittengeſetz gilt zugleich vermöge ſeiner Priorität nicht nur für endliche ſittliche Weſen als geſetzgebende Glieder eines moraliſchen Reichs; es gilt auch für das Oberhaupt und den höchſten Geſetzgeber dieſer unſichtbaren oder intelligibeln Welt ſelbſt. Die Idee von der Heiligkeit ſeines Willens muß allein dieſem Geſetze gemäs, entworfen werden.

Es iſt objektiv ein und daſſelbe Geſetz, das den Willen des Unendlichen und des Endlichen beſtimmt, nur mit dem ſubjektiven Unterſchiede, daß die Maximen des göttlichen darum allein heiligen Willens in der vollkommenſten Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze beſtehen; da hingegen die Maximen des unvollkommnen Willens dieſer durchgängigen Uebereinſtimmung mit jenem Geſetze in einem ins Unendliche fortgehenden Progreſſus ſich nur nähern, ohne ſie jemals völlig erreichen zu können.

Was für die reinſte praktiſche Vernunft des Unendlichen Heiligkeit des Willens iſt, kann daher in

Ansehung endlicher sittlicher Wesen nur Tugend — nur Pflicht heißen.

Nach dem Ideal der reinsten Sittlichkeit, welches die praktische Vernunft ihren Prinzipien gemäß, entwirft, und durch die Idee eines unendlichen Gesetzgebers als würkliches Objekt realisirt, müssen nun auch alle Vorschriften einer positiven Religion; — selbst der Heilige des Evangeliums, wie Kant sehr richtig behauptet, muß nach diesem erhabensten Ideal geprüft werden.

Was ist es anders, wodurch die christliche Religion auch von ihrer philosophischen Seite betrachtet jedem moralisch gut gesinnten Menschen so sehr sich empfielt; wodurch sie vor allen bisherigen Systemen der Moralphilosophie zu ihrem grösten Vortheil sich so wesentlich auszeichnet, als eben ihre reinste Sittenlehre, die so ganz nach dem Grundriß jenes sittlichen Ideals entworfen und auf dem unerschütterlichen Grunde des moralischen Gesetzes errichtet worden?

Das praktische Vernunftprinzip der reinen Sittlichkeit ist demnach auch nur der einzig richtige Maasstab, wonach der Werth der christlichen Moral kann bestimmt werden.

Das Prinzip von der Reinheit und Priorität eines moralischen Gesetzes in uns, ist, dünkt mich, nun schon hinreichend, um die Zulänglichkeit des reinen

Naturalismus in Ansehung seines praktischen Theils zur Erreichung der wesentlichsten Zwecke der Menschheit zu zeigen. Die Auflösung der allerwichtigsten und für die Würde der Menschheit interessantesten Frage: was soll ich thun? — die die praktische Vernunft aufwirft, kann hinwiederum nur in ihr selbst, nemlich in dem positiven Bewußtseyn ihrer Freiheit oder ihres reinen moralischen Gesetzes, gefunden werden.

Behaupten: daß die menschliche Vernunft überhaupt weder a priori auf dem Grundsatze der transscendentalen positiven Freiheit, noch auf irgend einem andern Prinzip, z. B. dem der Vollkommenheit oder der Glückseligkeit, ein System der Sittenlehre errichten könne; das hiesse in der That nichts geringers, als der menschlichen Natur alle ihre Würde absprechen, und ihr edelstes Vermögen vernichten. Und man sehe nur, auf welche Konsequenzen eine solche widersinnische Behauptung, ihrer Natur nach, führen müßte!

Wollte man gegen die behauptete Zulänglichkeit des reinen praktischen Naturalismus zur Erfüllung der wesentlichsten Zwecke der Religion überhaupt, vielleicht noch einwenden: daß es positive für endliche sittliche Wesen verpflichtende Vorschriften geben könne, die, obgleich mit jenem praktischen Vernunftprinzip an sich gar wohl vereinbar, den-

noch in ihrem Zusammenhange mit demselben von unsrer eingeschränkten Vernunft nicht könnten erkannt werden; so läßt sich mehreres mit Grunde dagegen erinnern.

Erstlich. Ist einmal ein praktisches Vernunftprinzip a priori in uns vorhanden, als die allgemeine Richtschnur zur Bestimmung und Beurtheilung der Moralität aller freien Handlungen: so kann die Einsicht in den Zusammenhang einzelner Vorschriften für besondere freie Handlungen mit jenem höchsten Sittengesetze nicht mehr seyn. Sollte der Aufwand von Kraft, den diese Einsicht erfordert, auch das praktische Beurtheilungsvermögen im Denken und Schließen ungeübter Köpfe übersteigen, und sollten darum auch für sie die sittlichen Gesetze die Sanktion unmittelbar ertheilter göttlicher Gebote erhalten müssen: so bedarf es doch gewiß für den denkenden Weisen dieser positiven Sanktion nicht, um ihm eine einzelne sittliche Vorschrift als Pflicht, als Gebot des göttlichen Willens, vorzustellen und einzuschärfen. An dem Leitfaden des reinen Sittengesetzes kann der Moralphilosoph die einzelnen Vorschriften für besondere freie Handlungen leicht und in systematischer Ordnung anreihen. Aus dem obersten Grundsatze der reinen Sittlichkeit läßt sich das System der sogenannten unvollkommnen Rechte und Verbind-

lichkeiten eben so bündig als der Bestimmungsgrund für die vollkommnen Rechte und Pflichten herleiten. So wie man den Bestimmungsgrund für die erstere Klasse in der Formel ausdrücken kann: Was mit dem höchsten Prinzip der praktischen Vernunft, dem moralischen Gesetze, allgemein und auf unbedingt nothwendige Weise zusammenhängt, das erzeugt vollkommne Rechte und Verbindlichkeiten; — so könnte man von der andern Seite den Bestimmungsgrund für die letztere Klasse, die Moral im eigentlichsten Sinne des Worts, in der Formel ausdrücken: Was mit jenem reinen praktischen Vernunftprinzip der Sittlichkeit zwar nicht absolut und allgemein, aber doch bedingter Weise und in Beziehung auf gewisse bestimmte und zwar allgemeinere natürliche oder bürgerliche Verhältnisse in nothwendiger Verbindung steht; das ist eine unvollkommne Pflicht und das ihr korrespondirende Recht, ein unvollkommnes. Vermittelst dieser Formel läßt sich, nach meinem Urtheil, am sichersten entscheiden, welche Pflicht, als die höhere einer ihr nur untergeordneten müsse vorgezogen werden.

Diese Bedingungen, welche den eigenthümlichen Bestimmungsgrund der sogenannten unvollkommnen Rechte und Verbindlichkeiten ausmachen, dürfen sonach auf keine Neigung — sie

müssen einzig und allein auf die reine Achtung für das moralische Gesetz und auf die Verhältnisse sich gründen, in welchen sie mit ihm stehen. Jede Beimischung irgend einer Neigung würde die Heiligkeit und das unumschränkte Ansehen des moralischen Gesetzes selbst entweihen.

Wenn daher Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten den subjektiven Bestimmungsgrund für diese Art der Pflichten in der Formel als Imperativ für endliche sittliche Wesen ausdrückt: Mache zur Maxime deines Willens, von der du wollen oder wünschen kannst, daß sie allgemeines Gesetz würde: so ist dieses Wollen oder Wünschen von keinem sinnlichen Interesse irgend einer Neigung, sondern von dem reinen Vernunftinteresse der Sittlichkeit zu verstehen. Die Anwendung dieses strengen obgleich bedingten Moralgesetzes auf besondere Arten der unvollkommnen Pflichten ist so leicht, daß es völlig überflüssig seyn würde, auch nur ein Beispiel dieser Art anzuführen. In dem System der Sittenlehre, worin die Glückseligkeit zum höchsten Prinzip der Moralität erhoben wird, erscheint die Angemessenheit des reinen praktischen Naturalismus mit den wesentlichsten Zwecken der Religion überhaupt nicht so einleuchtend. Die Idee der Glückseligkeit selbst ist schwankend und willkührlich; — nach dem Will-

kühr der individuellen Wünsche und Neigungen eines jeden nach Glückseligkeit strebenden Wesens besonders modifizirt. Und welcher menschliche Verstand ist wohl scharfsichtig genug, um in jedem Falle den sittlichen Werth freier Handlungen in ihren weit hinausgehenden und zuletzt in dem dunkeln Labyrinth der entferntern Zukunft sich verlierenden zufälligen und natürlichen Folgen nach dem Maßstabe der Glückseligkeit genau zu bestimmen; — welche endliche Willenskraft überhaupt ist mächtig genug, um die alleinige Schöpferin und Erhalterin der Glückseligkeit eines endlichen sittlichen Wesens zu werden?

Nach den eigenen Grundsätzen dieser Glückseligkeitslehre wäre folglich der reine praktische Naturalismus ein mangelhaftes System, da er nicht zureichte, den allgemeinsten und höchsten Zweck der Menschheit, den Zweck der Glückseligkeit, zu befriedigen. Und es könnte, diesen Grundsätzen zufolge, positive Gesetze geben, die für endliche sittliche Wesen überhaupt und zu allen Zeiten verpflichtend wären, da sie mit dem Prinzip der Glückseligkeit gar wohl zusammenhängen könnten, obgleich die Art dieser Kaussalität, aus Mangel an hinlänglicher Kenntniß von dem was endliche Glückseligkeit und in wie weit es sie befördert, von keinem eingeschränkten Verstande und Willen, son-

dern einzig und allein von einem mit dem deutlichsten Blick alles umfassenden Verstande und von einer allmächtigen Willenskraft kann eingesehen und zur Wirklichkeit gebracht werden.

In dem System der Moralphilosophie hingegen, worin der praktischen Vernunft das Vermögen zugestanden wird, a priori ein Prinzip der Sittlichkeit aufzustellen, ist sie in keiner Absicht befugt, irgend eine positive Vorschrift als allgemein geltende und kategorisch gebietende Pflicht anzunehmen, deren Zusammenhang mit ihrem eigenen praktischen Prinzip sie schlechterdings nicht einzusehen vermag. Ja, selbst wenn sie diesen Zusammenhang deutlich einsieht, darf sie noch nach Maßgabe des allgemeinern oder speziellern, zufälligen oder nothwendigen Einflusses, den eine positive Vorschrift auf Moralität überhaupt, ihrer Natur nach, äußert, den Umfang und die Größe der Verpflichtung zu derselben prüfen und bestimmen. Existirt a priori ein Prinzip der reinen Sittlichkeit in uns, wonach alle freien Handlungen moralischer Wesen überhaupt beurtheilt und bestimmt werden müssen: so werden auf einmal alle willkührlichen Gebote aus der gesetzgebenden göttlichen Republik ausgeschlossen; — so wird zugleich alles Willkührliche von Strafen und Belohnungen aus dem Reiche des höchsten Richters ausgeschlossen.

sen. Der Schöpfer müßte sein edelstes Werk — die Natur unsrer praktischen Vernunft zerstören, wenn er uns zu willkührlichen Gesetzen, die auf keine Art mit den Prinzipien unsrer praktischen Vernunft übereinstimmten, verpflichten wollte. Unser einziges Bestreben darf nur seyn, jenem höchsten Gesetze gemäß, dessen Aussprüche wir in unsrer praktischen Vernunft selbst finden, unser sittliches Verhalten einzurichten; unbekümmert, was auch für Folgen die Beobachtung dieses Gesetzes auf unsre und fremde Glückseligkeit haben möge; aber doch gewiß, daß unter der praktisch nothwendigen Voraussetzung eines unendlichen Gesetzgebers gerade so viel Glückseligkeit uns werde ertheilt werden, als wir deren durch unser sittliches Verhalten uns würdig machen.

Zweitens, wenn man einmal der praktischen Vernunft das Vermögen zugesteht, a priori aus sich selbst ein Prinzip des Sittengesetzes zu bestimmen: so muß ihr auch das Recht oder die Befugniß zukommen, die natürlichen, nur wegen ihrer äußern Sanktion willkührlich genannten Gebote einer positiven Religion auf deutliche Begriffe zurückzuführen, um sodann ihre Eintracht mit ihrem Prinzip selbst einleuchtender darzustellen. Der Charakter und Zweck einer positiven Religion bringt es mit sich, daß ihre Sittenlehre nur eine

populäre seyn kann, in eine Form eingekleidet und in Ausdrücken abgefaßt, die vornehmlich den Kenntnissen und dem praktischen Beurtheilungsvermögen derer angemessen waren, für die sie zunächst bestimmt wurde. Die Grenzlinien unter den verschiednen Rechten und Verbindlichkeiten können in einem populären System der Sittenlehre nicht so genau verzeichnet; die moralischen Begriffe und Maximen nicht mit der Präcision bestimmt und mit der systematischen Strenge aus dem höchsten Prinzip der Sittlichkeit hergeleitet werden, die man von einem philosophischen System mit Recht fordern darf. Die vortreflichste, die reinste Sittenlehre einer positiven Religion, kann daher wegen ihrer populären Form in den Köpfen derer, die ihren erhabnen Sinn nicht verstehn, mancherlei Misdeutungen und moralische Schwärmereien veranlassen. Um diese moralischen Hindernisse zu heben, und einer Sittenlehre, die, ihrem Wesen nach, mit reinen praktischen Vernunftprinzipien aufs vollkommenste übereinstimmt, die gröste und ausgebreitetste Wirksamkeit zu verschaffen, muß die praktische Vernunft den Sinn dieser positiven Gesetze deutlicher bestimmen und auf ihren höchsten moralischen Grundsatz zurückführen; — mit einem Worte: sie muß die populäre Sittenlehre zu einem philosophischen Moralsystem erheben.

Die Sittenlehre des Christenthums ist ohne Streit die reinste Sittenlehre; — das Gebot der Liebe zu Gott, das sie einschärft und für den ersten Grundsatz aller ihrer besondern Vorschriften erklärt, das erhabenste Prinzip, dessen die praktische Vernunft fähig ist.

Aber wie viel Misverstand, welche moralische Schwärmereien, kann nicht dies Gebot erzeugen und hat sie wirklich veranlaßt, so lange die praktische Vernunft den Sinn desselben undeutlich und unbestimmt läßt; — so lange es noch zweideutig bleibt, ob eine blos pathologische Liebe oder vielmehr eine Liebe darunter zu verstehen sey, die aus dem reinen sittlichen Interesse für das Gesetz und den Gesetzgeber entspringt, und Gott lieben folglich eben so viel heiße, als seine Gebote gern thun!

Und könnte nun wohl die praktische Vernunft das Geschäft, die populären moralischen Begriffe und Vorschriften einer positiven Religion zu fixiren, mit ihrem eigenen Prinzip zu vergleichen und darauf zurückzuführen — könnte, dürfte sie, frage ich, dieses Geschäft übernehmen und ausführen, wenn sie selbst mangelhaft und ihr Prinzip unzulänglich wäre, den sittlichen Gehalt freier Handlungen und darauf sich beziehender Vorschriften zu bestimmen?

Drittens. Eine positive Religion kann zwar, ihrem besondern Zweck zufolge, außer den eigentlichen Vernunftgesetzen, denen sie aus subjektiven Gründen nur die äußere Form einer höhern positiven Sanktion giebt, auch noch Gesetze enthalten, die mit mehrerem Recht können positiv genannt werden, da sie zwar auf irgend eine aber doch nur sehr entfernte, sehr specielle Art, mit dem moralischen Vernunftprinzip zusammenhängen. Die natürlichen Gründe solcher positiven Gesetze sind theils physisch, theils moralisch. Man muß sie bald in den besondern physischen, bald in den bürgerlichen und moralischen Verhältnissen derjenigen Nation aufsuchen, für die sie verpflichtend waren. Denn ihr Gegenstand oder Zweck ist entweder die Verbesserung des äußern physischen, oder die Vervollkommnung des moralischen Zustandes dieser Nation. Dergleichen speziellere positive Gesetze können, ihrer Natur und ihrem wesentlichen Zwecke zufolge, nur für eine einzelne Nation, nach Maßgabe ihrer speziellern Verhältnisse, und ihrer physischen sowohl als moralischen Bedürfnisse, ja für dieses einzelne Volk auch nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte das heilige Ansehen der Gesetze haben. Aendern sich die Verhältnisse dieses Volks; — verändert sich mit ihnen zugleich ihr physischer und moralischer Zustand: so hört auch sogleich die

Verpflichtung zu diesen Gesetzen für sie auf, und sie kann auf keine Weise mehr befugt seyn, den Gesetzen ihrer Väter sich noch zu unterwerfen.

Was wäre es eigentlich, das den Bekennern einer positiven Religion das Recht nicht ertheilen könnte, von gewissen positiven Gesetzen ihres Glaubens sich loszusagen, deren Beobachtung ihren Vätern heilig seyn mußte? Vielleicht die Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit ihrer Religion selbst? Aber eine positive Religion könnte ja alle unläugbaren Kennzeichen ihres höhern göttlichen Ursprungs haben, und doch in Absicht auf spezielle positive Gesetze nicht mehr verpflichtend seyn dürfen. Hier sind wohl nur zwei Fälle möglich.

Entweder, es ist keine neue ausdrückliche Erklärung des göttlichen Gesetzgebers vorhanden, durch die das alte Gesetz feierlich aufgehoben wird; — oder, die praktische Vernunft selbst ist überhaupt nicht berechtiget, das beschwerliche Joch solcher positiven Gesetze abzuwerfen, wenn sie auch deutlich alle die natürlichen Gründe einsieht, die sie zu dieser Freiheit berechtigen könnten. Hat sie aber dieses Recht, so darf sie auf keine neue ausdrückliche Erklärung des Gesetzgebers erst warten, um sich für völlig frei von der fernern Unterwerfung unter positive Gesetze zu erklären, deren ganzes verpflichtendes Ansehen nur auf zufällige und

bereits vorübergegangene Lokal- und Zeitbedürfnisse sich gründete.

Von dieser Art sind, die Gesetze des Dekalogs ausgenommen, alle Ritual- und Zeremonialgesetze des Judenthums. Um sich von diesen positiven Gesetzen loszusagen, bedarf es für die Anhänger des Glaubens ihrer Väter keiner neuen ausdrücklichen Erklärung des göttlichen Gesetzgebers, durch die sie auf eine ähnliche feierliche Art, als sie einst gegeben wurden, wiederum aufgehoben würden, wie der selige Mendelsohn zur Vertheidigung der noch fortdaurenden Verbindlichkeit der Gesetze des Judenthums in seinem Jerusalem behauptete, wenn er auch, wiewohl mit Unrecht, die durch die neue vollkommnere Sittenlehre des Christenthums bereits feierlich und ausdrücklich geschehene Aufhebung des jüdischen Ritual- und Zeremonialgesetzes nicht für authentisch anerkennen wollte.

Die praktische Vernunft darf hier allein schon über alle diese positiven Gesetze den gültigen Ausspruch fällen, daß sie ihr verpflichtendes Ansehen nicht mehr behaupten können, da die Bedingungen schon längst aufgehört haben, um derentwillen sie einst dem Juden als Pflichten, oder göttliche Gebote, heilig seyn mußten.

Die wohlverstandne positive Religion des Christenthums hat wenigstens in Ansehung ihres prak-

tischen Theils vor der Sittenlehre der reinen Vernunft nichts als die Form voraus, da sie ihren Vorschriften außer der innern Verbindlichkeit, die sie schon als Vernunftgesetze haben, noch eine äußere göttliche Sanktion ertheilt, um durch diese höhere Autorität ihre Wirksamkeit auf den Willen zu verstärken und zu befördern. Die wenigen Zeremonialgesetze, zu deren Beobachtung sie ihre Bekenner verpflichtet, lassen sich sehr leicht und natürlich auf das praktische Vernunftprinzip zurückführen, und damit vereinbaren. Die christliche Religion konnte auch, zufolge ihres wesentlichen Zweckes, keine andre, als reine Vernunftgesetze lehren und gebieten. Sie sollte eine Universalreligion seyn. Dazu wurde unumgänglich erfordert, daß sie, wie auch der Verfasser der vortreflichen Schrift über den Plan des Stifters des Christenthums sehr richtig gezeigt hat, ihre Bekenner nicht mit willkührlichen Ritual- oder Zeremonialgesetzen überlastete, die immer nur zu gewissen Zeiten und für gewisse Nationen können verpflichtend seyn. Sie war daher als eine allgemeine Menschenreligion einzig in ihrer Art, ganz eigentlich dazu bestimmt, alle willkührlichen Gebote aus der Republik des höchsten göttlichen Gesetzgebers zu verbannen, und auf den Trümmern des alten positiven Gesetzsystems ein neues weit vollkommneres und ewig fest-

stehendes Gebäude zu errichten, worin alle Menschen als sittliche Wesen könnten aufgenommen und durch das gemeinschaftliche Band des reinen praktischen Vernunftprinzips zu Einer moralischen Religion vereiniget werden. Es sey indeß einen Augenblick; — auch die christliche Religion enthalte als eine positive Lehranstalt willkührliche Vorschriften, die entweder mit dem sittlichen Vernunftprinzip überhaupt in keinem erkennbaren Zusammenhange stehen, oder, nach allen Gründen der praktischen Vernunft zu urtheilen, nur eine sehr spezielle lokale und temporelle Verbindlichkeit haben können. Immerhin setze man die aus anderweitigen Gründen schon erwiesene Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums voraus! — Würde nicht der christliche Moralist, dieser Voraussetzung ohngeachtet, noch die Frage sich vorlegen müssen: sollen diese willkührlichen Gebote, für die ich keinen Grund in der Natur und den wesentlichen Zwecken der praktischen Vernunft finden kann, allgemein, für alle Christen und zu allen Zeiten verpflichtend seyn, oder erstreckt sich ihr gesetzliches Ansehen nur auf gewisse Zeiten; — waren sie nur für einige, vielleicht nur für die ersten Bekenner des Christenthums aus Gründen, die itzt nicht mehr vorhanden sind, gegeben?

Nach welcher Regel sollte er diese Frage entscheiden? Mich dünkt, nur das Prinzip der praktischen Vernunft könne ihm hier zur sichern Richtschnur für die Entscheidung dieser Frage dienen.

Vernünftiger wäre doch wohl hier, zu glauben: entweder, er habe sich in der Auslegung und Deutung des Sinnes dieser Gebote geirrt, oder der Gesetzgeber selbst habe seine wichtigen Ursachen gehabt, sich über den Umfang der Verbindlichkeit dieser Gebote nicht genauer zu bestimmen, sondern diese Beurtheilung der reifern praktischen Vernunft seiner spätern Schüler zu überlassen; als einem positiven Gesetze eine Allgemeingültigkeit zu geben, die es nach den unumstößlichen Prinzipien der praktischen Vernunft schlechterdings nicht haben kann.

Wäre in diesem Falle die reine Vernunftmoral selbst mangelhaft; hätte sie kein Prinzip, das zu einer solchen Richtschnur dienen könnte, welche moralische Verwirrung müßte nicht daraus entstehen! Man würde jeden Augenblick in Gefahr seyn, bei vorkommenden Kollisionen höhere und allgemeinere Pflichten speziellern und minder wichtigen nachzusetzen, — man würde in einem kasuistischen Labyrinth von praktischen Zweifeln und Bedenklichkeiten sich verlieren, aus dem vergebens ein Ausweg zu finden wäre. Doch — wozu eine Hy-

pothese, die das Christenthum ganz und gar nicht nöthig macht. Die reine Religion Jesu — warlich nicht in dem Sinn, den die Verfechter des Sektenchristenthums mit diesem Begriffe verknüpfen — legt der praktischen Vernunft nicht die Verbindlichkeit auf, Vorschriften für allgemeine Menschenpflichten zu erklären, für deren Allgemeingültigkeit sie in ihrem eigenen Prinzip keinen Grund finden könnte. Sie verlangt vielmehr zur Verherrlichung ihrer erhabensten moralischen Vorzüge die strengste Prüfung der praktischen Vernunft, und sie darf auch ohne Scheu sich derselben unterwerfen. Ihr eigenes Interesse fordert diese Prüfung. Denn sie muß gewiß um so mehr gewinnen; — sie kann ihre hohen moralischen Vortreflichkeiten in einem desto glänzendern Lichte darstellen und ihre Gesetze um so geltender machen, je klärer, je gewisser nach einer scharfen und unpartheiischen Prüfung die praktische Vernunft die vollkommne Harmonie der christlichen Sittenlehren mit dem höchsten Prinzip der reinen Sittlichkeit einsieht, und aus hinreichenden Gründen erweisen kann.

Diese Betrachtungen, die wir bisher über die reine praktische Vernunftreligion angestellt haben, müssen uns nun, meines Erachtens, ohne alle Inkonsequenz auf das sichere Resultat leiten: daß der reine Naturalismus, in Ansehung seines prak-

tischen Theils, ein vollständiges mit den wesentlichsten Zwecken der Menschheit harmonirendes System der Moral sey, in sofern er aus der Natur der praktischen Vernunft ein Prinzip als moralisches Gesetz aufstellt, woraus alle besondere Vorschriften hergeleitet, und wonach die Moralität aller freien Handlungen sittlicher Wesen kann bestimmt werden.

Aber welche Verschiedenheit, möchte man vielleicht ausrufen, unter den Systemen in den Schulen der Moralphilosophen! Welch ein Abstand von den selbstsüchtigen Moralsystem eines Epikurs zu dem erhabnen sittlichen Prinzip der ehrwürdigen Stoa; — von dem empörenden Naturrecht eines Hobbes zu dem reinsten, erhabensten und in allen seinen Theilen mit dem Ganzen genau harmonirenden Moralsystem eines Kants.

Warum fand die praktische Vernunft, wenn sie das Vermögen dazu hat, nicht blos das ächte Prinzip, worauf sich ein eben so gründliches als für die moralischen Bedürfnisse und Kräfte endlicher Wesen passendes System der Sittlichkeit errichten läßt? Würde sie nicht vielleicht ewig vergebens dieses Prinzip gesucht haben, wenn ihr die christliche Offenbarung nicht den Weg dazu vorgezeichnet, ihr eine vortheilhaftere und bestimmtere Richtung zu diesem

Ziel gegeben, und sie erst zu einem klärern Bewusstseyn ihrer schlummernden Kräfte gebracht hätte?

So scheint es also wohl, daß die praktische Vernunft ohne alle fremde Hülfe sich nicht aus eigener Kraft zu der lichtvollen Höhe in der Sphäre des Praktischen auf der sie bereits steht, habe emporarbeiten können.

Was zuförderst jene Verschiedenheit in den philosophischen Moralsystemen betrift; so beweist sie doch immer nichts mehr und nichts weniger als daß die praktische Vernunft schon einen sehr hohen Grad von ausgebildeter Verfeinerung und von innerer Stärke müsse erreicht haben, ehe sie, von dem klarer Bewustseyn der Freiheit allein geleitet, ein System aufführen und befestigen kann, das dem der Befriedigung bloßer Naturneigung schnurstraks entgegen gesetzt ist.

Das erhabne stoische Moralsystem wird daher seiner Mängel ohngeachtet, immer ein Gegenstand unsrer gerechten Bewunderung bleiben. Wer hätte eine so reine und erhabne Sittenlehre in so frühen Zeiten schon vermuthen; wer hätte sie überdies von Philosophen erwarten sollen, deren eigenthümliche spekulative Grundsätze in der Theologie nicht zuließen, dieses erhabne Sittensystem durch religiöse Ideen zu unterstützen. In Wahrheit: selbst das

Inkonsequente dieses Systems muß es uns merkwürdig und bewundernswerth machen. Denn, irre ich mich nicht ganz, so ist gerade dieses System eines der unläugbarsten historischen Beweise für die Realität des praktischen Vernunftvermögens in Ausführung eines auf dem bloßen moralischen Gesetze als dem alleinigen Prinzip der reinen Sittlichkeit errichteten Sittensystems. Diese Thatsache in der Geschichte der Philosophie bestätiget außer vielen andern — um mit Erlaubniß meiner Leser im Vorbeigehen diese Bemerkung zu machen — die Richtigkeit der Behauptung mehrerer scharfsinnigen Schüler des H. Kants, daß seine Kritik der spekulativen und praktischen Vernunft den Schlüssel zur Erklärung aller bisherigen praktischen und theoretischen Systeme der Philosophie enthalte; eine Behauptung, die insonderheit Hr. Prof. Reinhold zu Jena in seiner kleinen sehr interessanten Schrift über die bisherigen Schicksale der kantischen Philosophie geäußert hat.

Die Moral der Stoiker war auf dem festen Grunde des moralischen Gesetzes selbst errichtet. In so weit, nemlich in Beziehung auf ihren objektiven Bestimmungsgrund, war diese Sittenlehre rein und unfehlerhaft.

Der ehrwürdige Name der Pflicht hatte mit Naturneigungen, möchten sie auch noch so verfeinert und vergeistiget seyn, nichts gemein: Alles, was

auf Befriedigung bloßer Naturtriebe nach Regeln der Klugheitslehre abzielte, wurde nach ihrer Theorie aus dem Gebiete des Pflichtmäßigen ausgeschlossen. Ihre Moral war daher gleich ihrer ältern Schwester, der Cynischen, die, nur mit verändertem Namen, aber im Wesentlichen fast dieselbe — als eine bloße Abkürzung des Weges zur Tugend, wie die Stoiker selbst sie zu nennen pflegten — ihr Prinzip auf Natureinfalt gründete, keine Klugheitslehre, wie die Moral des Epikurs und seiner ältern und neuern Anhänger, sondern eine Weisheitsdoktrin. Nur in Ansehung ihres subjektiven Bestimmungsgrundes, der reinen sittlichen Triebfedern, war sie mangelhaft, ja sie mußte in dieser Rücksicht ins Ueberschwengliche und Unnatürliche ausarten, da sie eine Idee zum höchsten Gut machte, die als ein für endliche sittliche Wesen unerreichbares Ideal nicht realisirt werden konnte. Dieses war das Inkonsequente in ihrem System. Wollten sie ganz konsequent verfahren, so mußten sie eine Theorie aufgeben, die, bei aller ihrer Erhabenheit nur den einzigen Fehler hatte, nicht nach dem eingeschränkten Maasstabe der menschlichen und einer endlichen Natur überhaupt ausgebildet zu seyn. Wegen ihrer überschwenglichen Forderung mußte sie die nöthige Triebkraft für den Willen verlieren und ihres Zweckes verfehlen, da sie die Erlangung des höch-

sten Guts, dem endliche sittliche Wesen in einem ununterbrochnen Progressus ins Unendliche sich nur nähern ohne es jemals erreichen zu können, schon auf einen bestimmten Zeitpunkt festsetzte. Hätte die stoische Schule, da sie auf dem Wege der Spekulation sich nicht getrauete dahin zu gelangen, an dem sichern Leitfaden der reinen praktischen Vernunft auf die moralische Ueberzeugung der Unsterblichkeit und der Existenz eines unendlichen Gesetzgebers durch tieferes Nachdenken über die Natur der endlichen praktischen Vernunft und über das, was sie in Hinsicht auf ihre wesentlichen Zwecke leisten kann, sich hinleiten lassen: so würde dadurch ihre Theorie alle erforderliche subjektive Consistenz und Wirksamkeit für den menschlichen Willen erhalten haben.

Diese Verbesserung — diese Ergänzung der wesentlichen Mängel in dem stoischen Moralsystem war erst der christlichen Sittenlehre vorbehalten, die daher, wie Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft sehr scharfsinnig zeigt, wesentliche Vorzüge vor der stoischen behauptet. Sie hat mit der Moral der Stoiker den objektiven Bestimmungsgrund gemein; sie gründet die Moralität ihrer Forderungen auf die bloße Achtung für Pflicht und die reine heilige Quelle derselben, das moralische Gesetz selbst. Sie ist so streng, so kategorisch gebietend, als jene nur immer seyn konnte. Aber sie zeichnet sich vor

ihr zu ihrer grösten Empfelung darinn aus, daß sie ihre strengen Vorschriften dem moralischen Interesse, und dem Grade des Vernunftvermögens endlicher Wesen zugleich genau anpaßt, und dadurch auf einmal alles Uebermenschliche und Schwärmerische, worinn jenes System in seinen konsequenten Folgerungen ausschweifen mußte, glücklich hinwegräumt. Ihre Idee ist nicht jenes leere und unerreichbare Ideal des stoischen Weisen; — es ist die Idee einer Heiligkeit des Willens, deren reales Objekt nur in der Idee eines unendlichen Gesetzgebers und Oberhauptes der moralischen Welt (des Reiches Gottes) kann gefunden werden. Und nur unter praktisch nothwendiger Voraussetzung einer existirenden absoluten Heiligkeit des Willens, als des höchsten ursprünglichen Guts kann die praktische Vernunft die Möglichkeit eines Besitzes des höchsten abgeleiteten Guts; oder vielmehr in Beziehung auf endliche sittliche Wesen, die Möglichkeit eines durch Ewigkeiten unbegrenzten und nicht fruchtlosen Strebens nach der progressiven Annäherung zu demselben einsehen und aus Gründen erweisen.

Will man daher mit jenem Einwurfe, welcher von der Verschiedenheit der philosophischen Moralsysteme und ihrer ersten Prinzipien hergenommen ist, gegen die Realität des praktischen Vernunftvermögens nichts weiter erinnern, als die Schwierigkeit

rigkeit in der Aufsuchung und Entdeckung des ächten reinen Sittenprinzips; — eine Schwierigkeit, die vielleicht so groß seyn mag, daß die praktische Vernunft aus selbst eigener Kraft ohne die Hülfe die die moralische Religion des Christenthums ihr dazu darbot und wirklich leistete, bis auf diejenige Höhe schwerlich habe hinaufsteigen können, auf der sie stehen muß, um jenes Prinzip zu finden, und mit hellem Blicke in allen seinen Folgerungen zu durchschauen, die ihm zugleich in subjektiver Rücksicht zur nöthigen Unterstützung dienen müssen; — ist, sage ich, mit jenem Einwurfe nichts als diese Schwierigkeit gemeint: so enthält der Einwurf allerdings Wahrheit, durch die Geschichte der Moralphilosophie bestätigte Wahrheit.

Welcher unpartheiische und dankbare Moralphilosoph, der von übertriebnem Selbstdünkel eben so weit als von allzugroßer Bescheidenheit oder Schüchternheit entfernt ist, wird nicht hierinn dem Christenthum Gerechtigkeit wiederfahren lassen und ohne Bedenken das offenherzige Geständniß ablegen, daß der göttliche Stifter dieser heiligsten Religionslehre mit Entwerfung und Ausführung seines moralischen Plans die praktische Vernunft aus ihrem Schlummer geweckt, ihr auf immer jene vortheilhafte und bestimmte Richtung gegeben habe, in der

sie hoffen darf, ihr gewünschtes bisher immer vergeblich gesuchtes Ziel zu erreichen.

Dies, aber auch nichts mehr, darf der Philosoph ohne Nachtheil für seine praktische Vernunftwissenschaft zugeben. Von ihm zu fordern, daß er mit Verzichtleistung auf eigene Vernunftüberzeugung, sich blos mit dem befriedigen solle, was eine positive Religion ihm gebietet, ohne weiter nach den natürlichen Gründen ihrer Gesetzmäßigkeit zu forschen, sie in dem innern Prinzip seiner praktischen Vernunft selbst aufzusuchen, und nur um ihrer Uebereinstimmung willen mit jenem Prinzip als allgemeine Menschenpflichten anzuerkennen: — das hieße warlich der Vernunft Hohn sprechen und ihre unläugbarsten Rechte ihr streitig machen. Eine positive Religionslehre kann zwar zur Reinigung sittlicher Gesinnungen — zur Erhöhung und Verfeinerung des moralischen Sinnes den Thon angeben; — und das Christenthum hat ihn wirklich dazu angegeben. Allein die Vernunft darf bei diesen bloßen Winken oder Fingerzeigen nicht stehen bleiben, sie muß, ist sie einmal durch eine besondre wohlthätige Anstalt der göttlichen Fürsehung zum klaren Bewustseyn ihrer eigenen Fähigkeiten gebracht worden, dem positiven moralischen Lehrbegrif hinwiederum gegenseitige Dienste leisten, indem sie die dort größtentheils

gleichsam nur hingeworfnen, ohne genauere Bestimmung vorgetragnen, und ohne tiefsinnige Gründe unterstützten moralischen Ideen nun erweitert, deutlicher, ausführlicher erklärt, genauer bestimmt, in ihren entferntern Folgen überschaut, und durch Zurückführung auf ihre höchsten Prinzipien erst zu einem harmonischen und systematischen Ganzen ausbildet.

So bieten sich auch hier die positive populäre Sittenlehre des Christenthums und die reine Moralphilosophie einander freundschaftlich die Hände, um durch ihre gemeinschaftliche Hülfe das Ziel ihres gemeinschaftlichen Strebens zu erreichen. Der fanatische Eifer hatte sie entzweit; die wahre praktische Weisheit vereiniget sie wiederum zu Einem moralischen Ganzen.

Ueberhaupt dünkt mich, ist die frühe Regung des moralischen Sinnes, oder genauer zu reden, die frühe Offenbarung der praktischen Vernunftfähigkeit, so wie das weit größere und dauerhaftere Glück, welches die praktische Verunft in Vergleichung mit der spekulativen machte, ein eklatanter Beweis von dem hohen Ansehen der erstern, das durch alle praktischen Sophismen nicht so leicht wegraisonnirt; so wie von ihrer allgemeinen Wirksamkeit, die durch den entgegenstehenden Einfluß sinnlicher Neigungen

nur schwer konnte geschwächt, wenigstens nie ganz vernichtet werden.

So groß nemlich und unläugbar die Verdienste des Christenthums um die Erweckung und Verbreitung reiner sittlicher Ideen auch immer seyn mögen: so dürfen wir diese Verdienste doch nicht über die Wahrheit erheben, und gegen das Zeugniß zuverläßiger Thatsachen behaupten, daß vor der moralischen für die Menschheit allerdings äusserst wichtigen und heilsamen Revolution, die das Christenthum bewirkte, keine, oder doch nur sehr unkenntliche Spuren von einer Wirksamkeit des reinen praktischen Vernunftvermögens zu finden seyen. Es sind augenscheinlich, deutliche und unverkennbare Spuren davon vorhanden. Von der cynischen und stoischen Moralphilosophie habe ich bereits geredet. Aber man kann sicher noch viel weiter — man kann bis auf die frühsten Zeiten der beginnenden Kultur der Vernunft zurückgehen, und man wird da schon nicht undeutliche Beweise von der frühen Regung des reinen praktischen Vernunftvermögens entdecken, obgleich man nicht in Stande ist, so wenig wie von der Philosophie überhaupt, gleichsam den ersten Pulsschlag anzugeben, durch den die Existenz und Kaussalität dieses wunderbaren Vermögens sich zuerst offenbarte. Das Bewustseyn dieser Fähigkeit ist freilich noch nicht das entwickelte und aus innern

Gründen deutlich erkannte Bewustseyn von ihrer Realität. Noch weniger findet man die Ausspräche der praktischen Vernunft in Verbindung mit ihrem höchsten Prinzip schon in systematische Form gebracht, zu einer Zeit, wo man überhaupt noch gar nicht an Ausführung irgend eines Systems gedacht hatte. Aber genug für diese Zeiten; — genug für die Ehre der praktischen Vernunft, daß sie so früh schon ihre allgemeine Wirksame selbstständige Kraft durch ein obgleich noch nicht ganz entwickeltes und auf die höchsten praktischen Prinzipien in systematischer Form zurückgeführtes Bewustseyn ihres Gesetzes verrieth, das auch der hartnäckigste praktische Skeptiker nicht wegzuvernünfteln; — auch der verstockteste Bösewicht nicht ganz zu unterdrücken vermag.

Zwar scheint Anfangs die menschliche Vernunft unter den zwei Dingen, welche wie Hr. Kant sagt, das Gemüth mit gleich großer Bewunderung und Staunen erfüllen, das erstere, den Himmel nemlich, oder überhaupt die Entstehung der Welt und ihre ersten Elemente zum Gegenstande ihrer einzigen oder doch ihrer vornehmsten Beschäftigung gemacht zu haben, dem natürlichen Stufengange der beginnenden Kultur der Vernunft so ganz angemessen. Die äußern Empfindungen bieten der Vernunft den allerersten Stoff zum Nachdenken dar; und selbst

die Wahrnehmungen des innern Sinnes hängen von ihnen ab — werden durch sie modifizirt. Daher existirt der Mensch bei dem ersten Gebrauche seiner Vernunft mehr außer, als in sich selbst. Er beschäftiget sich erst mit tausend fremdartigen Dingen, von denen vielleicht viele ganz über seinen Horizont gehen, ehe er durch so manche fehlgeschlagne Versuche gewitzigt und zum abstrakten Nachdenken gewöhnt, in sich selbst zurückkehrt, um in seinem Innern die vollere Befriedigung für Geist und Herz zu finden, die er von Außen überall vergebens gesucht hatte.

So bald daher nur die Neugierde und der Vorwitz der Philosophie bei ihren ersten Auswanderungen in das spekulative Gebiete übersinnlicher Gegenstände befriedigt war; oder vielmehr: so bald nur jene spekulativen Transcendentalphilosophen, die mehr im Himmel als auf der Erde, mehr in der dunkeln chaotischen Vorwelt als in der würklichen Welt zu leben schienen, deutlicher einzusehen anfiengen, daß ihre Streifereien in das Gebiet der Transcendentalphilosophie größtentheils ohne glücklichen Erfolg wären, daß sie von den Eroberungen, die sie da zu machen hofften, fast immer ohne ansehnliche Beute würden zurückkehren müssen, da die Natur selbst die meisten Dinge, deren innere Beschaffenheit und ursprüngliche Entstehungsart sie

nebst dem Ursachen von den verschiednen Formen ihrer Komposition aus sinnlichen oder übersinnlichen Prinzipien zu ergründen suchten, in einen für menschliche Augen undurchdringlichen Schleier gehüllt habe; — so bald sie, sage ich, zu dieser heilsamen Selbsterkenntniß von den wesentlichen Schranken der menschlichen Vernunft gelangten: wandten sie ihr Nachdenken mehr auf Dinge an, deren Erkenntniß ihnen näher lag und zugleich von weit größerm und ausgebreiteterm Nutzen für die Welt seyn mußte. Die Philosophie wanderte nun aus dem sterilen Gebiete der transcendentalen Spekulation in das fruchtbare Gebiet der moralischen Ideen hinüber; oder vielmehr, sie kehrte zu dem Punkte wieder zurück, von welchem sie ausgegangen war, um von da aus eine vortheilhaftere und sichere Richtung zu ihrem höchsten Ziele zu nehmen, das sie auf jenem Wege der bloßen Spekulation zu finden, vergebens gehoft hatte. Und hier machte sie bald ein weit größers und glänzenders Glück; — sie machte Eroberungen, dergleichen die Spekulation nicht aufweisen konnte.

Zwar treffen wir — ich wiederhole es — auch schon in den Zeiten, wo die Philosophie sich grösstentheils nur mit physischen und mathematischen damals noch sehr willkührlichen und abentheuerlichen Theorien beschäftigte, nicht seltne und undeutliche

Spuren von ihrem frühen Bestreben an, den Winken der praktischen Vernunft zu folgen, und dem Wege nachzugehen, den sie ihr vorzeichnete. Die Zucht, welcher Pythagoras die Glieder seines ehrwürdigen Ordens unterwarf, die er zur ersten Bedingung ihrer Aufnahme machte, und die auch wohl der eigentliche Zweck seiner Stiftung seyn mochte, hatte die höchste moralische Vollkommenheit des Menschen zur Absicht. Zu bedauern ist nur, daß sein Moralsystem von seinen abergläubischen Schülern in der Folge so sehr mißgedeutet worden.

Indeß die eigentliche Epoche der wahren Kultur der praktischen Vernunft hebt doch erst mit dem Sokrates an, diesem ersten praktischen Weltweisen, der wie der römische Philosoph sehr treffend von ihm sagt, die Philosophie zuerst vom Himmel auf die Erde herabbrachte. Denn ob er gleich die physischen und mathematischen Untersuchungen wegen ihrer damals noch unvermeidlichen Unvollkommenheiten nicht schlechterdings verwarf: so zog er doch mit Recht die Sittenlehre und das System einer populären Moral — und Physikotheologie als den allgemein faßlichern dem menschlichen Verstande zu seinen Zeiten und überhaupt erkennbarern und eben deswegen auch allgemein nützlichern Theil aller menschlichen Erkenntniß und Wissenschaft, jenen Untersuchungen vor, und bemühte sich durch seine faßlichen

in einer unnachahmlich meisterhaften Methode vorgetragnen Grundsätze und Maximen der Philosophie dahin ihre bestimmte und harmonische Richtung zu geben. Vielleicht daß er auch, der wesentlichen Schranken der menschlichen Vernunft überhaupt, deutlicher als jene eigendünklerische Sophisten und verblendete Transcendentalphilosophen sich bewust, aus Gründen der Vernunft selbst einsah, wie viele von jenen spekulativen Untersuchungen gänzlich außerhalb der Sphäre des menschlichen Verstandes überhaupt liegen; — ein Bewustseyn, das er vielleicht durch das bescheidne Selbstgeständniß seiner Unwissenheit mit seinem bekannten Wahlspruche andeuten wollte: ich weiß, daß ich Nichts weiß.

Oder, daß es ihm wenigstens mit völliger Evidenz einleuchtete, der Werth aller spekulativen Untersuchungen hänge fast einzig und allein von den höhern und allgemein gültigern Prinzipien der praktischen Vernunft ab; so, daß blos spekulative Kenntnisse, ohne Hinsicht, ohne Verhältniß zu den letzten wesentlichsten Zwecken der Menschheit, den Zwecken der Moralität, selbst in spekulativer Rücksicht in der Naturwissenschaft und höhern Mathematik von keinem beträchtlichen Nutzen seyn, zum wenigsten die wesentlichsten Bedürfnisse der menschlichen Vernunft und ihr höchstes Interesse nicht ganz und auf immer befriedigen können.

Und dies sahe der erhabne Moralphilosoph gewiß ein; — diese richtige Idee von einem nur relativen Werthe aller Spekulation konnte seinen Entschluß nicht lange unbestimmt lassen, mit dem praktischen Theile der Philosophie sich allein zu beschäftigen und durch Verbreitung reiner moralischer Ideen und Maximen zunächst seinem Zeitalter und seiner Nation vorzüglich nützlich zu werden. Er überließ das Geschäft der Spekulation denen, die bei einem größern spekulativen Talent auch einen nähern Beruf dazu fühlten.

Es wäre ein Glück für die Menschheit schon in diesem Zeitalter gewesen, wenn jener schöne Morgen, welcher der praktischen Vernunft mit der Philosophie des Sokrates aufging, sich bald in eine hellere und ihre wohlthätigen Stralen allgemeiner verbreitende Mittagssonne verwandelt hätte. Aber unglücklicherweise kehrte die Philosophie nur zubald in einen Theil des öden spekulativen Gebietes, das sie kaum erst verlassen hatte, wieder zurück.

Die Schüler des Sokrates wichen hin und wider mehr oder weniger aus der Bahn ihres Lehrers, in dem sie, nebst ihren Schülern, wie Euklides und die von ihm gestiftete Megarische Schule, entweder in dunkeln metaphysischen Spitzfindigkeiten und dialektischen Trugschlüssen, oder skeptischen So-

phismen sich verloren; oder, schränkten sie auch ihre philosophischen Untersuchungen nach dem Muster ihres berühmten Vorgängers grösstentheils nur auf die praktische Philosophie ein, wie Aristipp und seine Nachfolger, doch von wesentlich verschiednen Grundsätzen, hierin ausgingen, die weder an Reinheit, noch an Vollständigkeit, mit den sokratischen übereinstimmten.

Nur die berühmten Stifter der cynischen und akademischen Schule blieben, außer dem Xenophon, den Fußtapfen ihres Lehrers in den praktischen Hauptgrundsätzen getreu, die sie, jeder nur nach seiner besondern Art, der systematischen Form zu nähern und auf die entferntern Prinzipien der Sittlichkeit zurückzuführen suchten.

Dem letztern, dem vortreflichen Plato, wäre es bei seinem erhabnen philosophischen Talent auch wirklich gelungen, dem Moralsystem seines Lehrers eine Festigkeit zu verschaffen, die allen Anfällen praktischer Skeptiker und Empiristen würde haben Trotz bieten können; hätte ihn nicht auf der andern Seite eben dieses spekulative Talent, verbunden, mit einer seltnen glücklichen Dichtergabe zu dem kühnen und unüberlegten Schritte verleitet, sich auf das bodenlose Meer der Spekulation zu wagen oder in dem luftleeren Raume der Ideenregion herumzuschwärmen, und zugleich seine ei-

genthümlichsten Hypothesen in dichterische Fictionen und Mythen einzukleiden, durch deren mystischen Sinn er selbst seinen Schülern grösstentheils die Veranlassung zu den traurigen Verirrungen gegeben hat, auf die sie in dem Gebiete der praktischen und spekulativen Vernunft in der Folge geriethen.

Demohnerachtet hatte der reine Saamen, den Sokrates auf dem Boden der praktischen Vernunft ausgestreut, doch schon so tiefe Wurzel gefaßt, daß er durch keine feindseligen Bemühungen skeptischer oder bloß empirischer Moralphilosophen; — durch keine Aristipps, Epikurs und deren Anhänger ganz konnte ausgerottet werden.

Der Ton zur bessern Bearbeitung der praktischen Vernuhft war einmal angegeben; — die Bahn dazu bereits betreten. Man vernachläßigte nun nicht gänzlich mehr über den spekulativen philosophischen Untersuchungen die Sittenlehre; man betrachtete sie wenigstens auch als einen sehr wichtigen Theil der philosophischen Wissenschaften. Die moralischen Ideen und Maximen eines Sokrates blühten in zwei berühmten Schulen, der peripatetischen und stoischen, aufs neue wiederum auf, und wurden, insonderheit von der letztern, zu noch größerer Reinheit und Reife ausgebildet.

Der erste systematische Philosoph, der scharfsinnige Stagirit, wandte sein systematisches Talent zur Vervollkommnung der moralischen Wissenschaften der Ethik und Politik eben so eifrig, als zur Verbesserung und Erweiterung der übrigen Theile der gesammten Philosophie an; nur hier mit weniger glücklichem Erfolge, da nach seiner ethischen und theologischen Theorie seine Sittenlehre bei der wesentlichen Verschiedenheit ihres objektiven Bestimmungsgrundes — sie war nicht, wie die stoische auf dem unwandelbaren Prinzip des reinen moralischen Gesetzes selbst erbaut — noch überdies gleiche Mängel mit der stoischen in Ansehung ihrer subjektiven Beweggründe haben mußte.

Was die stoische Moral betrift: so kann man sie nur als einen Zweig der ältern cynischen betrachten. Sie hat folglich mit ihrer erstgebornen Schwester einen und denselben Ursprung. Beide sind Zweige eines gemeinschaftlichen Stammes, der sokratischen Moralphilosophie.

Und welche allgemeine wohlthätige Wirksamkeit haben nun nicht noch nach langer Zeit die reinen moralischen Ideen und Maximen des grösten aller griechischen Weisen in ihren spätern Früchten, insonderheit der stoischen Moral, gezeigt?

Ein gewisser Schriftsteller nennt einmal den Sokrates einen Vorläufer Christi; ein Beiname,

der gewiß nicht besser konnte gewählt seyn. Vergleicht man damit eine scharfsinnige Bemerkung in der interessanten Vorrede zu Fleury's Kirchengeschichte: so kann man sich von den Verdiensten der sokratischen Moralphilosophie und ihren spätern Produkten um die schnelle und allgemeine Verbreitung der christlichen Sittenlehre noch deutlicher überzeugen. Der verewigte königliche Verfasser dieser Vorrede bemerkt daselbst: daß die christliche Religion einen großen Theil ihrer schnellen und allgemeinen Ausbreitung, so wie ihrer innern Konsistenz unter der griechischen und römischen Nation, der großen Aehnlichkeit ihrer Sittenlehre mit der stoischen zu verdanken habe; eine Bemerkung, deren Richtigkeit gewiß jedem einleuchten muß, der nicht schon zum voraus von dem Vorurtheil eingenommen ist, man müsse die Gründe dieser bewundernswürdigen Ausbreitung und Konsistenz grösstentheils in Wirkungen der göttlichen Macht, nicht in bloßen natürlichen Veranstaltungen der göttlichen Weisheit suchen.

Kein größeres Unglück hätte wohl dem Christenthum widerfahren; — kein mächtigeres Hinderniß seiner Ausbreitung, und innern Konsistenz sich entgegen setzen können, als wenn bereits alle moralische Kraft überall erstorben; — wenn der Sinn für das Edle und Schöne schon gänzlich erstickt;

wenn, mit einem Worte, die laute Stimme der Freiheit durch das stärkere Gewühl tumultuarischer Leidenschaften und Begierden schon allgemein in den Gemüthern der Menschen übertäubt und das klare Bewustseyn von der Realität des reinen praktischen Vernunftvermögens unter dem Schutte öder Spekulationen, des praktischen Skepticismus und Unglaubens, bereits wäre vergraben gewesen. Wer hätte dann wohl das höhere Ansehen jener himmlischen Göttin noch anerkannt? Wem hätten ihre erhabnen Vorzüge und Vortreflichkeiten auch nur einigermaßen eingeleuchtet? Wer hätte ihr gehuldigt? Mit dem Schwerdte in der Hand, gleich der barbarischen Religion des falschen arabischen Propheten, würde sie sich den Eingang in die Gemüther der Menschen haben eröfnen oder Wunder auf Wunder häufen müssen, um nur einigermaßen sich geltend zu machen. Und doch hätte sie auf diese letztere Art nur für eine Zeitlang durch Vorurtheil die erhitzte Imagination, nicht auf immer und durch innre Ueberzeugung den Verstand und das Herz der Menschen für sich gewonnen.

So weit es daher mit der Sittenverderbniß zu den Zeiten der christlichen Religion auch immer gekommen seyn mogte: so war sie doch gewiß nicht so groß, zum Besten des Christenthums selbst nicht

so groß und allgemein, als man sie gemeinhin zu machen pflegt.

Noch zeigten sich hin und wieder unter den Griechen und Römern die schönen Früchte der sokratischen und stoischen Moralphilosophie, die durch alle zerstörenden politischen und moralischen Einflüsse, durch allen spekulativen Unglauben oder Aberglauben nicht gänzlich hatten verheert werden können. Noch glimmten da und dort Funken jenes göttlichen Lichts, das Sokrates zunächst seinem Zeitalter mit seiner reinen Sittenlehre angezündet; und diese Funken mußten nun dazu dienen, das hellere und reinere Licht der evangelischen Sittenlehre zu verstärken und seine wohlthätigen Stralen in höherm Glanze zu zeigen.

Durch diese noch erhaltnen Reste der Bemühungen ihrer würdigen Moralphilosophen waren die Gemüther vieler Heiden zur willigern Annahme des Christenthums nicht ganz unvorbereitet. Auch in diesem moralischen Sinne, und in Rücksicht auf sie, war die Zeit der Sendung Christi in die Welt erfüllt. Denn wenn auch diese moralische Vorbereitung die willigere Aufnahme des Christenthums nicht ganz bewirken konnte; — wenn auch die heilige in ihren Forderungen so strenge Sittenlenlehre des Christenthums überdies

noch

noch ausserordentlicher Mittel zur stärkern Beglaubigung ihrer göttlichen Gesetzmäßigkeit sich bedienen mußte; so würden doch, ohne jene noch vorhandnen moralischen Kenntnisse und Gesinnungen, diese höhern Beglaubigungsgründe die willige und allgemeine Annahme des Christenthums wenigstens nicht mit fortdauerndem glücklichem Erfolg haben vollenden können.

Und ich bin gewiß: daß die reine sokratische und stoische Moralphilosophie, wäre sie zu den ersten Zeiten des Christenthums noch die herrschende gewesen, auch der systematischen Ausbildung der christlichen Sittenlehre weit bessere Dienste, als die verdorbene Neuplatonische Philosophie würde geleistet haben. Aber unglücklicherweise für das Christenthum trugen schon seit dem zweiten Jahrhundert, bei ihrem Uebertritt zu demselben, die Anhänger des wilden und in Griechenland damals so weit verbreiteten Auswuchses von platonischer Philosophie, auch ihre moralischen schwärmerischen und abentheuerlichen Grillen in den Begrif der christlichen Sittenlehre über, und suchten sie damit auf alle Weise zu verbinden, oder vielmehr durch jene schwärmerischen Hypothesen zu erklären und in eine systematische Form zu bringen. Durch diese unglückliche Vermischung verdarben sie nun die reine Moral des Christenthums, verdunkelten

ihren Glanz und entweihten ihre Göttlichkeit, anstatt sie vermittelst der Einheit des reinen praktischen Vernunftprinzips in systematischer Form mit der reinen Sittenlehre der Vernunft zu vereinbaren. Und noch lange haben sich die Folgen dieser Verunstaltung fortgepflanzt, und ihren Einfluß auf die spätere Ausbildung und systematische Bestimmung des christlichen Sittenbegrifs geäußert. Sie sind zum Theil noch bis auf den heutigen Tag sichtbar.

Weiter darf ich indeß, meinem Zwecke gemäß, die Geschichte der Moralphilosophie in ihren mannigfaltigen Anwendungen auf die Ausbildung und systematische Bestimmung des christlichen Sittenbegrifs nicht verfolgen. Die traurigen Schicksale, die die reine Sittenlehre des Evangeliums in der Folge durch die metaphysischen Spitzfindigkeiten der Scholastiker; — durch die erkünstelte Kasuistik unredlicher und heuchlerischer Kirchenlehrer; — durch die Schwärmereien der Mystiker und Ascheten, und durch jenen irreligösen Mönchsenthusiasmus erlitten, liegen am Tage und beweisen augenscheinlich die Nothwendigkeit des Einflusses der reinen auf dem ächten Prinzip der Sittlichkeit allein gegründeten Moral der Vernunft auf die Ausbildung, die deutliche Erklärung und systematische Bestimmung der populären Sittenlehre einer positiven Religion.

Was nun diese historische Deduktion selbst betrift, die wir bisher für die Realität des reinen praktischen Vernunftvermögens geführt haben, dünkt mich, erhelle aus ihr überhaupt wenigstens so viel: daß es der Philosophie immer weit eher und weit besser, im Praktischen als im Spekulativen, gelungen sey, zu einem sichern und bestimmten Ziel zu gelangen, wenigstens sich diesem Ziele zu nähern. Und dies, daß die Philosophie in ihren praktischen Untersuchungen so schnelle und glänzende Fortschritte gemacht, indeß sie in ihren spekulativen so weit zurückgeblieben; — dies, daß sie schon in den frühern Zeiten ihrer Kultur das gebietende Ansehen und die Allgemeingültigkeit des reinen praktischen Vernunftprinzips zum Theil anerkannt; dies ist, nach meinem Urtheil, genug, um auf die wahrscheinliche Vermuthung zu gerathen, — wenn man noch nicht aus Gründen a priori davon überzeugt wäre, — daß die Erkenntniß der natürlichen Rechte und Verbindlichkeiten des Menschen, als Menschen betrachtet, jedem unter allen übrigen Kenntnissen am nächsten liegen; — daß das reine moralische Gesetz als in sich selbst gegründet, ein inneres höchstes Prinzip haben, und daher, wenigstens in Ansehung seines objektiven Bestimmungsgrundes selbst, von religiösen Ideen und Wahrheiten, unabhängig seyn

müsse. — Indeß — ohnerachtet ihrer innern Stütze, auf der sie, als auf einem unerschütterlichen Grundpfeiler, ruht, kann eine reine Sittenlehre, in Ansehung ihrer subjektiven Bestimmungsgründe oder Triebfedern, ohne Verbindung mit der Religion schlechterdings nicht bestehen. In dieser Rücksicht ist der Einfluß religiöser Ideen und Ueberzeugungen auf die Moral sicher und entscheidend.

Diese nothwendige Verbindung der Religion mit der Moral hat unter den neuern Philosophen Hr. Pr. Garve in seinen vortreflichen philosophischen Anmerkungen zu Cicero's Pflichten vorzüglich gründlich und treffend vorgestellt. Ohne Beziehung auf religiöse Ideen und Grundsätze kann eine Sittenlehre nicht rein seyn; und ist sie das auch, so muß sie doch, wie die stoische, auf der andern Seite in moralische Schwärmerei und Inkonsequenz ausarten. Erst die Religion — ich meine die wahre göttliche Religion — muß selbst der reinsten Sittenlehre jene Vollständigkeit und wirksame Kraft geben, durch die sie ihre höchste und allgemein gebietende Herrschaft über den Willen endlicher sittlicher Wesen behaupten, — und ihn geneigt machen kann, ihren strengen Befehlen ohne Widersetzlichkeit, obgleich mit innerm Zwange, aus bloßer Pflicht zu gehorchen.

Dieser Mangel an richtigen, an würdigen Ideen und Ueberzeugungen von der Religion, ist nun auch die gemeine Klippe, an welcher die Moralsysteme der mehresten aller Philosophen scheitern mußten.

Daß die meisten unter ihnen, Sokrates und Plato etwa ausgenommen, in der Theologie wirklich noch weit zurück waren; dies kann ich aus der Geschichte der Philosophie als hinlänglich bekannt voraussetzen. Die ganze Theologie des Sokrates war — Teleologie, eine ihrer Natur nach populäre Theologie, die er sehr gut mit seiner reinen natürlichen Sittenlehre zu verbinden wußte.

Auch die theologischen Ideen des Plato waren, zum Theil zwar minder populär, aber doch auch rein, hatten Würde und Gewißheit. Sie waren, um mir diesen Ausdruck zu erlauben, eher allzu intellektuell, als allzu sinnlich. Die meisten übrigen hingegen hatten sehr sinnliche, unbestimmte und zweifelhafte Begriffe von dem höchsten Wesen, seiner Vorsehung, und von der Unsterblichkeit der Seele sich gebildet. Ihr theologisches System bekannte einen Gott entweder nur dem Namen nach; oder sie verbanden mit der Idee des Unendlichen blos die Idee einer allgemeinen Weltseele; dachten sich die Unsterblichkeit der Seele auf sehr materielle Art als ein Wiederkehren zu dem allgemeinen

Weltgeiste und als physische Vereinigung mit demselben ohne alle fortdauernde eigene Persönlichkeit und Substantialität.

Eine solche nichts weniger als moralische Theologie konnte nun in keiner Rücksicht mit Vortheil auf die Moral angewendet und zu einer sichern Stütze für dieselbe gebraucht werden.

Aber warum die alte Philosophie fast durchgängig in der Spekulation oder theoretischen Metaphysik so weit zurück blieb? — Warum der gröste Theil selbst der scharfsinnigsten Philosophen sich nicht zu ganz reinen und mit Evidenz erkannten Ideen von den wesentlichen Wahrheiten der Vernunftreligion erheben konnte? — dieses ist ein Problem, zu dessen befriedigenden Auflösung man den wahren Schlüssel nur in einer Kritik der reinen spekulativen Vernunft selbst finden kann. Denn diese Frage fällt mit der allgemeinern zusammen: warum überhaupt die Metaphysik, als reine Wissenschaft übersinnlicher Gegenstände betrachtet, für sich allein nicht im Stande sey, ihre wesentlichen Zwecke zu erfüllen? Eine Frage, die eben die Kritik der reinen Vernunft zur vollen Befriedigung der Vernunft selbst, ihrem eigentlichsten Zwecke gemäß, beantwortet. Ich darf mich also hier nur — um überflüssige Erörterungen zu vermeiden — auf die, wie ich glaube, apodiktisch erwiesenen und mit

dem möglichsten Tiefsinn vorgetragnen Grundsätze und Regeln der Kritik selbst beziehen, und jene Frage durch sie, wenn auch nicht nach der Mehrheit, doch gewiß nach der Gesetzmäßigkeit der Stimmen in der Republik der Philosophen als bereits entschieden voraussetzen. Wer die Kritik der Vernunft im Zusammenhange mit anhaltender Aufmerksamkeit und ohne vorgefaßtes System liest: dem kann warlich die deutliche und gewisse Einsicht nicht schwer werden, daß die alte Philosophie darum vorzüglich so wenig glückliche Fortschritte in der Spekulation gemacht habe, weil die Philosophie überhaupt, auch bei den rastlosesten Versuchen, auch bei der mühsamsten Anstrengung ihrer Kraft auf dem Wege der bloßen Spekulation, doch immer nur wenig für die Erreichung ihrer wesentlichsten Zwecke ausrichten konnte.

Aber — demüthigend genug für die Vernunft — dem ersten Ansehen nach scheint nun daraus nichts geringers zu folgen, als ihr gänzliches Unvermögen, moralischen Wahrheiten, die sie als solche mit deutlicher Evidenz erkennt; sittlichen Gesetzen, für deren allgemeingültige und absolute Gesetzmäßigkeit sie in sich selbst ein inneres höchstes Prinzip ausfindig gemacht, die ihnen so nöthige Unterstützung darzubieten und alle erforderliche

Triebkraft für den Willen nützlicher sittlicher Wesen zu verschaffen.

Eine reine Moral kann in subjektiver Rücksicht der Religion nicht entbehren. Was hilft daher auch der reinste praktische Naturalismus ohne Verbindung mit dem spekulativen; — ohne seine nothwendige Beziehung auf die wesentlichen Wahrheiten der reinen Vernunftreligion (im eigentlichen Sinne des Worts)?

Werden wir nicht, mögten sich nun Viele verlauten lassen, werden wir nicht der Offenbarung in die Arme fliehen und dem Lichte nachgehen müssen, das sie uns anzündet, womit sie uns auf dem Wege zum Ziel des kostbarsten Kleinods der Menschheit vorleuchtet, da der reine Naturalismus gerade da uns verläßt, wo wir seiner, als eines sichern und mächtigen Führers, am meisten bedurften? Denn, hat der reine Naturalismus keine sichere Stützen für die Moralität: so kann ja nur eine Offenbarung diese ihm fehlenden Stützen ersetzen.

Doch — nicht zu rasch, nicht ohne Ueberlegung diesen Entschluß gefaßt! Wir müssen uns über diesen Punkt erst verständigen; müssen erst genauer untersuchen, ob und in wiefern dem reinen Naturalismus diese Stücken wirklich mangeln?

Die Klagen, welche über die große Schwäche und Ohnmacht der menschlichen Vernunft in Sachen der Religion schon seit langer Zeit nicht etwa von Theologen nur, sondern sogar — von denen man es weniger hätte vermuthen sollen — selbst von Philosophen geführt worden, und die mit der merkwürdigsten Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft aufs neue lauter, als sonst hin und wieder sich erhoben haben; diese Klagen entspringen, so viel ich einsehe, nicht aus einerlei Interesse; — sie haben sehr verschiedne Absichten zum Grunde. Nach ihrer Absicht, oder in Rücksicht auf ihr Interesse, muß man nur vornehmlich die Recht- oder Unrechtmäßigkeit derselben beurtheilen.

Wenn die Kantische Schule der Vernunft im spekulativen Fache wesentliche Mängel und Gebrechen vorwirft, und in ihre gehörigen Schranken der Mäßigung sie einzuschließen sucht, um den stolzen Dogmatism von seinen schwindlichten und gefahrvollen Höhen auf die gebahnten und lichtvollen Ebenen der Erfahrung herabzuführen: so ist diese Klage rechtmäßig und billig. Die Vernunft selbst darf nichts dagegen einwenden; sie muß die Richtigkeit der Gründe anerkennen, die sie selbst, ja nur sie allein für die Rechtmäßigkeit dieser Behauptung dargeboten hat. Sie hat auch denn nicht Ursache, unzufrieden über diese Klage zu seyn, da jene Schule

auf der einen Seite sie demüthigt, nur, um sie auf der andern (im Felde des Praktischen) desto mehr zu erheben und da den Glanz ihrer himmlischen Reinigkeit und ihr höchstes allgemein gebietendes Ansehen in einem desto hellern und unzweideutigern Lichte darzustellen.

Wenn hingegen skeptische Philosophen an deren Spitze der schottische Weise, als der geistreichste und scharfsinnigste aller Skeptiker oben an steht, über die mannigfaltigen Schwächen der menschlichen Vernunft und ihre gänzliche Unzulänglichkeit klagen, zur Erkenntniß und Gewißheit übersinnlicher Gegenstände zu gelangen: so sind ihre Klagen schon minder gerecht und vernünftig. Denn da sie, wie Hr. Kant sehr richtig von ihnen sagt, die Vernunft nur einschränken, ohne sie zu begrenzen, sie sogar in ihren unverletzlichen Rechten schmälern, ja nicht einmal ihren gerechtesten praktischen Ansprüchen Gerechtigkeit wiederfahren lassen: so ist die Vernunft, welche sie ohne hinlängliche Gründe zu dethronisiren suchen, befugt, sie mit ihren Klagen von ihrem Richterstuhle abzuweisen und zu tiefsinnigern kritischen Untersuchen über den ganzen Umfang und Grad ihrer Kraft aufzufordern. Und wenn überdies diese skeptischen Weltweisen, nachdem sie, von ihrem zügellosen Skepticismus verleitet, alle Vernunftbeweise für Daseyn Gottes, für Freiheit

und Unsterblichkeit entkräftet; der natürlichen Moralität ihre haltbarsten Stützen ja selbst ihren reinsten objektiven Bestimmungsgrund geraubt, mit gänzlicher Entsagung der natürlichen Rechte ihrer Vernunft in Gedränge mit ihren moralischen Gefühlen und Bedürfnissen, in einer Offenbarung — ich weiß nicht, mit welchem Rechte — das Licht und den Trost suchen, den sie von der Vernunft vergebens zu erhalten hoffen; — so werden ihre Klagen noch verdächtiger und unrechtmäßiger. Welche Inkonsequenz! Welch ein Widerspruch mit sich selbst, den man in so scharfsinnigen Köpfen, wie Hume und Bayle unstreitig sind, nicht vermuthen sollte! Oder am gelindesten und auch wohl am wahrscheinlichsten davon zu urtheilen, welche demüthigende Nachgiebigkeit gegen die Dogmen ihrer Kirche!

Wenn endlich philosophisch dogmatische Atheisten — wenn Jakobi nebst der Legion seiner Glaubensgenossen mit der Glaubensfahne in der Hand von dem schroffen im Hinaufsteigen schon so gefahrvollen und zum Herabsteigen ohne die sichere Leitung der Vernunftkritik fast unwegsamen Felsenhöhen der spinosistischen Metaphysik einen salto mortale in das dunkle Labyrinth eines übernatürlichen oder unerklärbaren Gefühls von Offenbarung wagen, worinn sie die reinste, die ursprüngliche Quelle religiöser Ideen oder das Licht zu finden hoffen, wovon Spi-

noza sagt, daß es sich selbst und auch die Finsterniß erleuchte; — wenn sie dann, nachdem ihnen dieser kühne Sprung mislungen, mit der Klage ihn rechtfertigen wollen, daß die verführerische Vernunft gleich einem bösen Dämon sie auf jene gefahrvollen Höhen verleitet ohne sie sie sicher wiederum herabführen zu können: so ist ihre Klage ungerecht, einseitig und unverständig. Sie kann, wohl verstanden, nur gegen den zu viel sich anmaßenden Dogmatism, nicht gegen die bescheidnern und gemäßigtern Ansprüche der reinen Vernunft selbst gerichtet werden. Es ist einseitig, es ist ungerecht geurtheilt, von der demonstrativen Unfähigkeit der Vernunft nach dem eingeschränkten Gesichtspunkte eines dogmatischen Systems auf das gänzliche Unvermögen der Vernunft überhaupt schließen; — und unverständig: den Mangel dieses Vermögens durch eine Offenbarung ersetzen zu wollen, deren Glaube bei Voraussetzung dieses gänzlichen Unvermögens zuletzt auf nichts als Schwärmerei und völligen Unglauben hinauslaufen muß.

Bei dieser Verschiedenheit des Interesse in Bestreitung der reinen Vernunftreligion, kommt nun alles darauf an, mit gegründeter Ueberzeugung zu wissen: wie viel der reine spekulative Naturalismus zur hinlänglichen Erfüllung der wesentlichen Zwecke der Menschheit nur leisten, oder mit andern Wor-

ten, von welchen übersinnlichen Wahrheiten er nur eine deutliche und überzeugende Erkenntniß bewirken dürfe; — so dann: ob und in wie fern er das was er zur vollen Befriedigung des reinen praktischen Vernunftinteresse leisten muß, auch wirklich leisten könne?

Mit der Beantwortung dieser beiden Fragen, die uns nothwendig auf ein sicheres Resultat entweder zur Behauptung oder zur Verneinung der Realität und Vollständigkeit einer reinen Vernunftreligion führen müssen, werden wir unsre Untersuchungen über den reinen Naturalismus vollendet haben.

Ich fange mit der erstern an. — Es ist in der That eine treffliche Sache um die Priorität des praktischen Vernunftvermögens. Denn die praktische Vernunft kann vermöge der absoluten Dignität, die ihr zukommt, a priori nicht nur bestimmen, was der reine spekulative Naturalismus zum Behuf ihres höchsten moralischen Interesse oder ihrer wesentlichen Zwecke leisten könne; sondern auch, was er in dieser Rücksicht nur leisten dürfe, um auf den Titel eines vollständigen und zur Befriedigung des denkenden Weisen vollkommen hinreichenden Systems von Religion gerechten Anspruch zu machen. Oder, wenn auch überall der reine spekulative Naturalismus nach dem unpartheiischen Urtheil der Vernunft selbst, diesen hohen Titel nicht verdienen

könnte: so behält doch hinwiederum die praktische Vernunft vermöge ihrer Dignität das ausschließende und unveräußerliche Recht, aus ihren eigenen Prinzipien nach Maasgabe ihres Interesse und ihrer wesentlichen Zwecke diejenigen Wahrheiten a priori herzuleiten, welche endlichen sittlichen Wesen zu erkennen und zu glauben, nur allein nöthig und ersprießlich sind. Ja sie kann — so paradox und dreist diese Behauptung Manchem auch immer scheinen möchte — sie kann eben wegen ihrer unbeschränkten Dignität, die ihr die erste und entscheidenste Stimme in allen Untersuchungen über Wahrheiten der Religion giebt, alle Sätze, die ihr unter dem Namen allgemeiner und nothwendiger Glaubenswahrheiten von fremder Hand dargeboten werden, mit voller Befugniß von sich abweisen, so bald sie nach einer strengen und unpartheiischen Prüfung mit ihrem höchsten a priori feststehenden Prinzip als unvereinbar gefunden hat.

Ich würde mich wiederholen, wenn ich in der Untersuchung dessen, was der reine Naturalismus für die Religion zum Behuf des Wesentlichen praktischen Vernunftinteresse nur leisten, oder mit deutlichern und bestimmtern Worten; was unläugbaren Prinzipien der praktischen Vernunft zufolge, nur auf den heiligen Namen religiöser Wahrheiten Anspruch machen dürfe, weitläuftiger als es nöthig

ist, seyn wollte, da ich in dem ersten Abschnitte von der Religion überhaupt und deren wesentlichen Zwecken mich bereits deutlich und ausführlich darüber erklärt habe; und, was den zweiten Gesichtspunkt betrift, aus dem man jene Untersuchung behandeln muß, auf die tiefsinnigen Untersuchungen der theoretischen und praktischen Vernunftkritik meiner Leser verweisen kann.

Ueber einige Punkte ist es indes noch nöthig, ausführlichere Untersuchungen anzustellen, die mit der Wahrheit meiner oben erwähnten Voraussetzung genau zusammenhängen.

Ich habe bereits bei Gelegenheit jener Untersuchungen einer zahlreichen Klasse von ältern und neuern Gottesgelehrten erwähnt, die keinesweges mit Sozins Parthei gemeine Sache machen, darinn, daß sie die reine Vernunftreligion gänzlich herabwürdigen, und für ein bloßes Hirngespinst erklärten. Sie betrachten sie vielmehr als die Grundlage der Offenbarung, und lassen ihr in dieser Rücksicht Gerechtigkeit wiederfahren. Allein — wenn sie dem ohnerachtet, um das Ansehen der geoffenbarten über die Autorität der reinen Vernunftreligion noch erheben zu können, gegen die Vertheidiger der letztern behaupten wollen: daß die natürliche Religion zur Grundlage, aber selbst für den scharfsinnigsten Denker kein vollständiges auf unwandelbaren Stützen

ruhendes System einer zur Befriedigung aller wesentlichen Bedürfnisse des menschlichen Geistes und Herzens hinreichenden Religion sei: so hat der Naturalist das Recht oder die Befugniß, einen gegründeten Vernunftbeweis für diese Behauptung zu fordern. Diesen können sie nun nicht geben. Denn hier tritt die praktische Vernunft mit ihrer höchsten Autorität auf, um gegen diese sie so demüthigende Behauptung, selbst den Beweis a priori zu führen.

Bei diesem ganzen Streite, soll er nicht in ein leeres Spielgefechte ausarten, muß es nemlich vor allen Dingen doch erst entschieden seyn, ob die Aufforderungen, die man von dieser Seite an den reinen Naturalismus macht, vernünftig — ob sie rechtmäßig sind? Man muß erst wissen, daß die eigenthümlichen Lehrsätze, die man in einer Offenbarung gefunden zu haben glaubt, und die ihr eben jenes höhere Ansehen, jene Vollständigkeit vor der bloßen reinen Vernunftreligion geben sollen, zu den wesentlichen und allgemein nothwendigen Wahrheiten der Religion selbst gehören, ehe man den Schluß rechtfertigen darf: Also ist der reine spekulative Naturalismus kein vollständiges für die Erfüllung aller wesentlichen Zwecke der Menschheit hinreichendes System der Religion, da er von jenen Wahrheiten Nichts weis, sie aus eigner Kraft weder entdecken noch genugthuende Beweise für sie führen kann.

Aber

Aber aus welcher Quelle, frage ich, will man jene Ueberzeugung schöpfen?

Wollte man einen blos historischen Beweis für die Dignität jener positiven der Vernunft gänzlich unbegreiflichen Lehrsätze als allgemeiner und nothwendiger Religionswahrheiten aufstellen; — sich dabei auf den Inhalt und das Ansehen einer Offenbarung selbst berufen: so wäre das wohl nur eine bloße petitio principii. Man setzte nemlich dabei schon voraus, was doch erst sollte bewiesen werden. Denn dies, daß dergleichen für die Vernunft ganz unbegreifliche Lehrsätze, allgemeine und nothwendige Glaubenswahrheiten seyn sollen; — das ist es eben, wovon die Vernunft einen vollgültigen Beweis fordert, und vermöge ihres höchsten Ansehens auch fordern darf Vergebens beruft man sich hier auf eine deutliche und bestimmte autenthische Erklärung über den allgemeinen Werth und die Wichtigkeit so wie über die Nothwendigkeit des Glaubens an diese Lehrsätze, die so ganz außer aller Sphäre der menschlichen Vernunft überhaupt hinausliegen. Vergebens spricht man nicht selten in diktatorischem Tone von einem entscheidendern und vollgültigern Uebergewicht exegetischer und historischer Gründe für die Realität und Glaubwürdigkeit jener positiven Lehrsätze über die sophistischen Gegengründe einer dialektischen Vernunft. Kann wohl durch solche

Gründe die Vernunft zum Stillschweigen — zu einem demüthigenden Selbstgeständniß ihres Unvermögens gebracht; — kann, und soll sie dadurch genöthiget werden, mit Entsagung ihrer unläugbarsten Prinzipien positive Lehrsätze als allgemeine und nothwendige Glaubenswahrheiten anzunehmen, die mit jenen Prinzipien auf keine Weise sich würden vereinigen lassen?

Mich dünkt: was in den Untersuchungen über den reinen praktischen Naturalismus gegen die Zuläßigkeit allgemein verpflichtender willkührlicher Vorschriften einer positiven Religion erinnert worden: das muß auch mit eben dem Recht von Seiten des reinen theoretischen Naturalismus oder der eigentlichen Vernunftreligion gegen die Zuläßigkeit unbegreiflicher positiver Glaubensdogmen gelten.

Das wohlverstandne Christenthum, oder die reine evangelische Lehre Jesu enthält von theoretischen Lehrsätzen, die aller Vernunfteinsicht sich gänzlich entzögen, eben so wenig, als von willkührlichen Geboten, deren Gründe nicht mittelbar oder unmittelbar auf irgend eine erkennbare Weise mit dem reinen praktischen Vernunftprinzip zusammenhiengen.

Und wer sollte wohl anstehen, die wichtige Wahrheit, daß das Christenthum mit dem reinen Naturalismus durchaus einerlei Materie enthalte, so bald

er sich nach eigener Prüfung des gesammten dogmatischen und moralischen Inhalts der christlichen Religion davon überzeugt fühlt, für einen gültigen historischen Beweis für die Vollständigkeit der reinen Vernunftreligion überhaupt zu halten?

Keine Folgerung ist einleuchtender, als diese. Denn, enthält das Christenthum, diese vollkommenste, diese ewig fortdaurende göttliche Anstalt zur höherer und immer wachsender Beseeligung des gesammten Menschengeschlechts, Nichts, in seinem Wesentlichen wenigstens, Nichts als lauter Wahrheiten der reinen Vernunftreligion, so legitimirt sich diese eben dadurch als ein an sich selbst vollständiges zur Zufriedenheit des denkenden Wesen hinreichendes System der Religion. Der Vater der Wahrheit und Güte würde gewiß auch solche Wahrheiten durch seinen Sohn uns haben offenbaren lassen, deren Erkennbarkeit über die Spähre der menschlichen Vernunft überhaupt hinausgeht, wäre der Glaube an dergleichen Wahrheiten zur Ergänzung der wesentlichen Mängel der Vernunftreligion und zu sichrer Erlangung des ewigen Heils unsrer Seele nöthig gewesen.

Die Richtigkeit dieses historischen Beweises für die wesentliche Harmonie der reinen Vernunftreligion mit dem christlichen Glauben vorausgesetzt; ließe sich gegen die Zulänglichkeit und Vollständig-

keit der erstern nun schon viel weniger sagen. Denn nun kann die Frage nicht mehr seyn, von einer möglichen Kraft des reinen Naturalismus im objektiven Sinne des Worts, deutliche und überzeugende Erkenntnisse von den nothwendigen Heilswahrheiten hervorzubringen. Der ganze Streit nimmt so von der einen Seite eine andre Wendung und begnügt sich blos mit der Frage: ob auch wohl der reine Naturalismus alle diese allgemeinen und nothwendigen Glaubenswahrheiten, die ihm an sich gar wohl erkennbar sind und seyn müssen, auch zu allen Zeiten in Beziehung auf alle Menschen, ohne Unterschied des Grades ihrer Kultur und Aufklärung, ohne Rücksicht auf ihre äußern Verhältnisse und so manche andre Zufälligkeiten, in ihrer möglichsten Vollkommenheit so deutlich, so rein, so unzweifelhaft und bestimmt, und doch zugleich so faßlich und anschaulich selbst dem gemeinsten Verstande ohne Unterstützung von Seiten einer Offenbarung würde dargestellt haben?

Die christliche Offenbarung, wie ihr Inhalt deutlich beweist, hat freilich nicht den Zweck, der menschlichen Vernunft ganz eigentlich neue oder ihr absolut unbegreifliche Wahrheiten vorzutragen und zur Annahme derselben sie zu verpflichten.

Aber hat sie darum gar keinen? Ja, muß sie nicht einen vernünftigen, und wohlthätigen Zweck

haben, um die hohe Würde und das Ansehen einer weisen Anstalt der göttlichen Fürsehung behaupten zu dürfen? Vielleicht — doch warum vielleicht? — gewiß hatte sie den Zweck, den großen, den weisen und wohlthätigen Zweck die damals so tief schlummernde oder auf so manchen Irrgängen bei dem schwachen Schimmer des halbverloschnen Lichts der reinen sokratischen und platonischen Religionslehre herumirrende Vernunft aus ihrem lethargischen Schlummer zu erwecken, oder ihr die Binde des Irrthums und Aberglaubens abzunehmen; — ihr aus jenen gefahrvollen Labyrinthen des trostlosen Skepticism und Unglaubens eine hellere Aussicht hin zu ihrem letzten herrlichsten Ziel zu eröfnen, das sie ohne diesen Fingerzeig gewiß weit später erst entdeckt, wenigstens nie vielleicht mit so leichten und glücklichen Fortschritten würde erreicht haben.

Und gewiß ist noch und möchte wohl auf immer ihr unläugbarer wirksamer Einfluß, den sie auf den Theil ihrer Bekenner durch die Kraft einer unendlich höhern und eben darum auch unendlich wirksamern Autorität als die blos menschliche ist, äußert, einer ihrer ersten und vornehmsten Zwecke bleiben, wo durch sie selbst ihre positive Lehrform als eine fortdaurende eben so weise als wohlthätige Veranstaltung der göttlichen Vorsehung vor der strengsten Prüfung der Vernunft rechtfertigen darf.

Diese Behauptung kann nun allerdings die Philosophie zugeben, ohne im mindesten ihre eigenen unveräußerlichen Rechte beeinträchtigen zu lassen. Indeß — daß nähere Detail über diesen einzig möglichen, ja — soll die Offenbarung überhaupt etwas zweckmäßiges seyn — gewissen Zweck, der positiven Religion des Christenthums als einer fortdaurenden göttlichen Anstalt betrachtet, gehört nicht hieher, sondern in die Untersuchungen über die positive Religion und deren Verhältniß zur Volksaufklärung, die wir erst im dritten Abschnitte, so viel, unsrer Absicht gemäß, darüber noch zu sagen ist, anstellen wollen.

Aber noch einmal zurück zu dem historischen Beweise den man aus dem würklichen aus Gründen einer richtigen Kritik und Auslegunskunde mit deutlicher Ueberzeugung erkannten Inhalte der Offenbarung für die objektive Zulänglichkeit des reinen Naturalismus als eines vollständigen Religionssystems betrachtet, führen kann. Wenn man auf den Ursprung der neuern theologischen Aufklärung zurücksieht, so muß man gestehen, daß dieser Beweis einer der ersten und vornehmsten gewesen, der dazu beitragen mußte, jene Ueberzeugung von der Hinlänglichkeit des reinen Naturalismus zu befördern und die Einsicht der Gottesgelehrten in die wahren und wesentlichen Zwecke einer Offenbarung

zu schärfen, nach dem sie durch historische, kritische und exegetische Gründe waren genöthiget worden, den sonst geglaubten oder vorausgesetzten Zweck aufzugeben.

Das ist auch ganz natürlich. — Der Philosophie gelingt es immer erst weit später; — erst nach vielen fehlgeschlagnen Versuchen, den einen oder den andern Weg dazu einzuschlagen, durch Vernunftbeweise ein System der Religion so zu fixiren, daß sie damit von allen Seiten gegen mögliche Angriffe kann hinlänglich gesichert seyn.

Die Epoche einer strengern biblischen und historischen Kritik; — einer verbesserten nach richtigern hermenevtischen Regeln bestimmten Auslegungskunde, ist auch als die Epoche der neuern theologischen Aufklärung anzusehen; wobei sich die Philosophie fast nur das Geschäft vorbehielt, an das große Werk der theologischen Reformation gleichsam noch die letzte Hand anzulegen, um es zur endlichen Vollendung zu bringen. Zur Hervorbringung des ganzen Werks selbst würde sie allein, allem Ansehen nach, vergebens ihre Kraft angestrengt haben. Zu ihrer Beschämung stellt die Geschichte des orthodoxen Lehrbegrifs so manche Thatsachen auf, die ihr eben nicht Ehre machen; Thatsachen, die nur zu deutlich beweisen, wie oft sie sich von einer durch unerweisliche Hypothesen

der Dogmatik verblendeten Auslegungskunde und Kritik durch das Vorurtheil allzu hoher Begriffe und allzu unbegreiflicher Zwecke von einer Offenbarung bestechen ließ, zu unerweislichen und über ihren Horizont gänzlich hinausgehenden Lehrsätzen, die nicht selten ihren ausgemachtesten Wahrheiten widersprachen, ihre Stimme zu geben, und mit erkünstelten Scheingründen einer spitzfindigen Dialektik als annehmungswürdige Wahrheiten zu rechtfertigen, sobald jene mit entscheidender Arroganz sie in den heiligen Urkunden selbst, oder in ihren sogenannten untrüglichen Dollmetschern, den kanonisirten Schriften der Kirchenlehrer gefunden zu haben wähnten. Zwar trift dieser Vorwurf gröstentheils nur jene ausgeartete scholastische Philosophie, die bei allem Werthe, den wir ihr in mancher Rücksicht nicht abläugnen wollen, bei dem öftern freimüthigen Widerspruche, den sie manchen unvernünftigen und arroganten Behauptungen der römischen Kirche entgegensetzte, doch auch nicht selten die erniedrigende Rolle einer Heuchlerin spielte, wenn sie nach den unbestimmten und spitzfindigen Regeln ihrer Dialektik evidente Wahrheiten der Vernunft, oder absurde und dunkle Lehrsätze der Kirche, so lange künstlich zu drehen und zu wenden suchte, bis jene diesen, oder diese jenen zur Noth allenfalls anpaßten. — Aber auch selbst

unter großen Philosophen der protestantischen Kirche findet man einige ähnliche eklatante Beispiele von einer vielleicht allzu weit getriebnen Gefälligkeit gegen manche als allgemeine und nothwendige Glaubenswahrheiten schon vorausgesetzte Dogmen ihrer Kirche. Ich weiß wohl, daß man, bei Beurtheilung dieser wahrhaft großen Weisen, die ich nicht erst zu nennen brauche, hier einer Hypothese beipflichten muß, die weder ihre Weisheit, noch ihren Charakter, in ein zweifelhaftes Licht stellt; — daß man es am wahrscheinlichsten finden muß, jene Gefälligkeit sey mehr nicht als nöthige Klugheit oder Diskretion gewesen, der Philosophie dadurch einen um so leichtern Eingang in das Gebiete der Theologie zu verschaffen, welcher ihr bis dahin so oft war verschlossen worden; — daß die besagten Philosophen, weit entfernt, darum Heuchler der Orthodoxie zu werden, uns gerade durch dieses gefällige und bescheidne Betragen, das sie gegen die übermüthige Theologie ihrer Zeit annahmen, einen eben so großen Beweis von ihrer Klugheit und Menschenfreundlichkeit, als von ihrer Weisheit und Freimüthigkeit, ablegen.

Wie edel, kann man sagen, wie menschenfreundlich war nicht die Absicht dieses klugen Verhaltens. Sie suchten dadurch die Philosophie von ihrer bisherigen schimpflichen Dienstbarkeit, als

einer bloßen Magd der Theologie, zu befreien, und die Letztere dahin zu bewegen, daß sie nunmehr, wenigstens in verschwisterter Vertraulichkeit, Hand in Hand Einen Weg mit ihr fortginge, wollte sie auch noch nicht das höhere Ansehen derselben als ihrer Gebieterin anerkennen *).

So gut indeß, nach dieser auch mir wahrscheinlichsten Hypothese, jene nicht selten sehr weit getriebne Gefälligkeit einiger berühmten christlichen Weltweisen der neuern Zeiten in den meisten Fällen sich rechtfertigen läßt: so beweist sie doch immer, in welche nicht geringe Verlegenheit die Philosophie sich gesetzt sieht, wenn sie in Dingen der Religion, selbst ihre unläugbarsten, jedem gesunden Menschensinne einleuchtenden Aussprüche allgemein geltend machen soll, ehe sie noch von der Geschichte, oder von Beweisen a posteriori, sofern sie hier aus dem wirklichen Inhalt der Offenbarung selbst geschöpft werden, ansehnliche Unter-

*) Durch diese Hypothese rechtfertiget unter andern Hr. Eberhard in seiner vortreflichen neuen Apologie des Sokrates Leibnitzens Methode, Glaubenssätze des orthodoxen Lehrbegrifs mit unläugbaren philosophischen Wahrheiten in eine erträgliche Harmonie zu bringen. Hr. Lessing widerspricht ihm in seinen Fragmenten der Wolfenbüttelschen Bibliothek. Allein ich halte die Lessingische Hypothese zwar für sehr sinnreich, aber nicht für so wahrscheinlich.

stützungen zur Bestätigung ihrer Ansprüche sich versprechen darf.

So müssen sich, wie überhaupt, so auch in Sachen der Religion, Geschichte und Philosophie immer wechselseitig einander unterstützen. Und dieser Unterstützung bedarf die Philosophie zumal in solchen Zeiten, wo sie noch nicht genug tiefe Wurzeln geschlagen, oder noch nicht den ganz richtigen Weg zu sichrer Erreichung ihres höchsten Ziels angetreten hat. Bei wie wenigen wirkt die Philosophie so stark, behauptet mit so überlegener Macht ihr höheres Ansehen, daß sie selbst auf den Fall ihren Vernunfteinsichten und Ueberzeugungen noch getreu blieben, wenn die Offenbarung diesen aus unzweifelhaften Grundsätzen der Vernunft erlangten Einsichten und Ueberzeugungen nach ihren irrigen oder mangelhaften historischen, kritischen und exegetischen Kenntnissen zu widersprechen scheinen sollte.

Wie Viele hindert — gerade was sie am meisten und aus den allerwichtigsten Gründen dazu antreiben sollte — der auf Vorurtheil oder Ueberzeugung vorausgesetzte Glaube an die Wahrheit und Göttlichkeit der positiven Religion, und die allerdings gerechte hohe Achtung, die man für eine unmittelbare Belehrung der Gottheit haben muß, an einer mit der möglichsten Strenge und

Unpartheilichkeit unternommenen Prüfung ihres historischen, dogmatischen und moralischen Inhalts! Wie Vielen mangeln die dazu nöthigen Mittel; — die Talente, der mühsame, anhaltende Fleiß, und alle die erforderlichen kritischen, historischen und exegetischen Werkzeuge!

Unter diesen mislichen Umständen; bei noch sehr mangelhaften oder irrigen Kenntnissen von Seiten der biblischen Kritik, Geschichte und Auslegungskunde, steht es von der Philosophie nun eben nicht sehr wahrscheinlich zu erwarten, daß sie für sich allein mit fortdauerndem glücklichem Erfolg eine allgemeine Aufklärung und Berichtigung des positiven Lehrbegrifs zu Stande bringen würde.

Der natürliche Gang, den die religiöse Aufklärung zur Verbindung der Vernunftreligion mit einem geoffenbarten Glaubenssystem nimmt, ja gewissermaßen nehmen muß, ist daher gewöhnlich dieser. Erst ist die Philosophie bei der Menge von exegetischen und historischen Scheingründen, die sie wider sich hat, genöthiget, sich alle ersinnliche Mühe zu geben, um ihre Grundsätze mit unbegreiflichen Glaubenslehren der Offenbarung, die man bereits als hinlänglich erwiesen voraussetzt, auch nur in eine erträgliche Harmonie zu zwingen. Oder sie kann höchstens nur im Stillen ihre wahr-

scheinlichen Privatvermuthungen gegen unerweisliche und unnützliche Hypothesen äussern, die man aus der Offenbarung selbst geschöpft zu haben vorgiebt. Sie darf es nicht wagen, ohne Besorgniß, von der überlegnen Menge jener scheinbaren Gründe übertäubt zu werden, sich laut und öffentlich gegen sie zu erklären, und ihren Gründen dagegen das Ansehen evidenter und entscheidender Beweise zu geben, die auf keine Weise, durch keine exegetischen historischen Gegengründe ganz dürften abgewiesen werden.

Und wenn sie überdies bei dem Versuche, ihre Grundsätze und Wahrheiten mit einer auf unrichtige und misverstandne Exegese, biblische Kritik und Geschichte, errichteten positiven Glaubenstheorie zu vereinigen, und entweder diese aus jenen, oder jene aus dieser zu erläutern und zu beweisen; — wenn sie, sage ich, einen unrechten Weg dazu einschlägt, dann macht sie dadurch ihre Sache noch schlimmer, ihr Ansehen geringer, ihre Kraft unwirksamer. Sobald sie nemlich die Heeresstraße des gesunden Menschensinnes verläßt, von der ebenen und lichtvollen Bahn des Praktischen in die dunklern Irrgärten einer bloßen transscendentalen Spekulation hinüberwandelt; dann muß ihr jeder Kampf, den sie aus diesem unsichern Standpunkte mit bloßen Waffen der Spekulation

gegen jene unerweislichen Offenbarungshypotheſen führt, erſchwert, ja ſie muß hier nicht ſelten in die traurige Verlegenheit eines Widerſpruchs mit ſich ſelbſt geſetzt werden.

Aber wehe ihr! wenn ſie in dieſem Kampfe der Spekulation gegen Spekulation; — in dieſem Zuſtande der Gährung, die unter ihren eigenen Behauptungen herrſcht, unter dem verächtlichen Charakter einer ſpitzfindigen Dialektik ihre bleyernen Waffen dazu misbraucht, unter dem erborgten oder erkünſtelten Scheine von Vernunftbeweiſen a priori dogmatiſche Glaubenstheorien geltend zu machen und zu vertheidigen, die jeden geſunden Menſchenſinn, jedes unverdorbne Menſchengefühl, eben ſowohl, als das heilige Anſehen der Offenbarung ſelbſt beleidigen; Theorien, von denen die Offenbarung ſo wenig, als die geſunde Philoſophie weiß, die folglich weder bibliſche Lehrſätze, noch Wahrheiten einer ächten reinen Philoſophie heißen können. Wehe ihr! wenn ſie in der Perſon der Auguſtine, der Anſelme und ſo vieler andern chriſtlich, oder beſſer, unchriſtlich dogmatiſcher Sophiſten, Theorien aufführt und geltend macht, die, anſtatt die reine Lehre des Evangeliums in ihrer ganzen göttlichen Hoheit und Liebenswürdigkeit darzuſtellen, ſie auf die ſchändlichſte Weiſe verunſtalten, und in einen bloßen Zankapfel willkühr-

licher und abentheuerlicher Lehrmeinungen verwandeln.

Dann ist es warlich hohe Zeit, daß diese christliche Afterphilosophie durch die Geschichte und den Inhalt der Offenbarung selbst sich gleichsam orientire. Zeit ist es dann, daß eine gründliche Exegese, eine genauere und freimüthigere biblische und historische Kritik, die in der Geschichte des christlichen Lehrbegrifs die Entstehungsart und allmälige Ausbildung jener grundlosen Hypothesen entdeckt, sie in ihrer ganzen Blöße darstelle, und von dem reinen Evangelium wie die Spreu von dem Weizen absondre. Und nur, nachdem es ihr gelungen, jene zu einer bloßen sophistischen Dialektik herabgesunknen Philosophie, die sich fälschlich das Ansehen ächter christlicher Weisheit giebt, von ihrem usurpireen despotischen Throne mit ihren widersinnischen und abscheulichen Behauptungen herabzustürzen; — nur dann erst kann sie der gesündern Philosophie ein weites und freies Feld zu freimüthigern Untersuchungen über die Natur und moralischen Zwecke der eigenthümlichen biblischen Wahrheiten eröfnen, und eine allgemeinere und dauerhaftere Versöhnung zwischen der Vernunftreligion und dem positiven christlichen Glauben bewirken. Denn nun darf die reine Philosophie, von kritischen historischen und exegetischen Gründen

kräftig unterstützt, bei der Prüfung der positiven Glaubenslehren ihr Haupt wiederum freier emporheben. Nun kann sie sich zugleich der Autorität aller dieser Beweise a posteriori bedienen, um mit geschärften Waffen jeder Art, das Ansehen und die Macht jener christlichen Afterphilosophie mit allen den spitzfindigen dogmatischen Systemen, mit allen den grundlosen, abgeschmackten und empörenden Theorien oder Hypothesen, die sie ausbrütet, vollends darnieder zu legen. Und sollte ihr Sieg über diese eben so unbiblischen als unphilosophischen Theorien noch etwas mislich und auch noch unentschieden bleiben, so lange sie wiederum mit bloß spekulativen Waffen gegen sie kämpft: so muß er doch unstreitig um so dauerhafter und entscheidender seyn; sobald sie mit den schärfern Waffen der praktischen Vernunft alle diese Spinnengewebe falscher metaphysischer Spitzfindigkeiten angreift und das unumschränkte Ansehen ihres praktischen Vernunftvermögens ihnen entgegensetzt, für dessen Realität ihr der wesentliche Inhalt der christlichen Offenbarung selbst unwidersprechende Beweise in Menge bis zum Augenschein aufstellt. Auf diesem praktischen Wege darf die Philosophie die vollkommne Vereinigung ihrer religiösen Wahrheiten mit den positiven Lehrsätzen des gereinigten christlichen Glaubenssystems am sichersten hoffen; und,

ohne

ohne ihren eigenen unverletzlichen Rechten das Mindeste zu vergeben, doch zugleich die wesentlichen Grundlehren der Offenbarung, die mit ihren praktischen Prinzipien auf irgend eine Weise harmoniren, gegen alle unbefugte Angriffe in Schutz nehmen.

Groß, unläugbar groß und unschätzbar sind daher die Verdienste, welche so viele würdige Gottesgelehrten insonderheit in den neuern Zeiten; — welche ein Semler, Nösselt, Teller, Döderlein, Michaelis, Eichhorn, und alle, die in ihre Fußtapfen traten, um die Verbesserung und Aufklärung der Kritik, der Kirchengeschichte und Exegese sich erwarben. Nicht dem Christenthum bloß; — auch selbst der Philosophie haben sie mit ihren Bemühungen nicht geringe Dienste geleistet. Da sie mit philosophischem Geiste, ausgerüstet mit den dazu nöthigen Kenntnissen und Hülfsmitteln, das Studium der göttlichen Offenbarung in kritischer historischer und exegetischer Rücksicht unternahmen; — da die Resultate ihrer Untersuchungen, aller ihrer unbedeutenden Abweichungen ohngeachtet, in der Hauptsache größtentheils unter einander übereinstimmen, wenigstens keine von jenen Theorien des hergebrachten dogmatischen Systems als allgemeine und nothwendige Glaubenswahrheiten begünstigen: so mußten sie gleich anfangs

Viele zu der Ueberzeugung bringen, oder wenigstens darin bestärken, daß die Offenbarung der reinen Vernunftreligion wohl nicht widersprechen könne und dürfe, da sie ihr wirklich nicht widerspreche; — daß ihr Zweck eigentlich nicht sey, dem Menschen ganz neue, seiner Vernunft völlig unbegreifliche Wahrheiten zu lehren; — daß reine Vernunftreligion und christliche Offenbarung von einem und demselben wesentlichen Inhalte sey; — daß nur die Form, nur die Art der Beglaubigung, ihren Unterschied ausmache; — daß folglich aus diesem Grunde der reine spekulative so gut, als der praktische Naturalismus, ein an sich vollständiges und hinreichendes System der Religion überhaupt seyn müsse.

Und wie viel können, wie viel werden nicht noch diese historischen Beweise zu der allgemeinern und verstärkten Ueberzeugung beitragen, daß reine Vernunftreligion und positiver christlicher Glaube nur Eine Religion sey; — daß unter beiden, weit entfernt sich zu entzweyen, die vollkommenste Harmonie herrsche.

Freunde der Aufklärung! wenn euch ächte und ausgebreitete religiöse Aufklärung am Herzen liegt; — wenn ihr den hohen Beruf in euch fühlt, sie zu befördern, verachtet oder vernachläßiget daher nicht die historischen Beweise, die ihr aus der Ge-

schichte der christlichen Kirche, aus dem exegetischen und kritischen Studium der Bibel für die Wahrheit und Göttlichkeit des reinen Evangeliums und zugleich der reinen Vernunftreligion schöpfen könnt. Nicht Allen leuchtet die Bündigkeit eurer Vernunftschlüsse ein, die ihr für die Hinlänglichkeit der letztern anführt. Auch durch das Ansehen und die Macht der historischen Beweise müßt ihr eure Behauptungen geltend machen. Wie wollt ihr zum Beispiel arrogante und unsinnige Behauptungen derjenigen Kirche gründlich widerlegen, deren Geist bloße despotische Autorität, und deren Losung nichts als blinder Glaube ist?

Mit den bloßen Waffen der Philosophie werdet ihr gegen ihre unbiblische und unphilosophische Dogmatik wenig oder nichts ausrichten. Umsonst beruft ihr euch auf den gesunden Menschenverstand; auf jedes klare und natürliche Menschengefühl, dem ihre absurden Dogmen geradezu widersprechen. Sie haben die Stimme dieses klaren Gefühls unterdrückt, und statt deren die Aristotelische Philosophie zur Bestätigung ihrer widersinnischen dogmatischen Lehrsätze gemisbraucht. Sie werden euren Vernunftschlüssen die Aussprüche dieser Philosophie entgegensetzen, die seit der schlauen Methode der Scholastiker so galant gegen sie geworden.

Aber stellt ihre Autoritäten in einem offenbaren Widerspruche zusammen, oder setzt ihnen höhere Autoritäten entgegen; — und ihr werdet gewonnen Spiel über sie haben, werdet sie wenigstens zur Beschämung und zum Stillschweigen bringen.

Die Geschichte der neuern theologischen Aufklärung seit den Zeiten der Reformation lehrt, wie viel auf diesem Wege gegen die Dogmatik der Römischen Kirche bereits ausgerichtet worden. Nicht, als hätte sie sich dadurch zu ihrem Vortheil geändert. Sie ist, leider! noch bis auf den heutigen Tag dieselbe geblieben. Aber sie muß doch jede strenge und unpartheiische historische Prüfung scheuen. Sie darf es nicht wagen, öffentlich aufzutreten, denn sie kann das Tageslicht der Aufklärung in der Kirchengeschichte in der biblischen und historischen Kritik, das über die Republik der protestantischen Kirche bereits so hell und allgemein sich verbreitet, nicht vertragen. Sie muß verstummen, sobald Geschichte, Kritik und Exegese gegen ihre erdichteten und absurden Lehrsätze als bewährte und unbestechliche Zeugen gegen sie auftreten, und kann sich nur noch durch eitles Schimpfen und Verketzern, nicht durch ernstliche und auch nur einigermaßen gegründete Beweise ihrer Rechtmäßigkeit, in ihrem alten Ansehen erhalten.

So kann sich also die Vernunftreligion nunmehr auf den geprüften wirklichen Inhalt der christlichen Offenbarung selbst berufen, wenn sie bestimmen soll, was sie, um vollständiges Religionssystem zu seyn, nur leisten dürfe.

Aber es fehlt ihr, wie ich bereits erwähnt, doch auch nicht an einem eigenen apodiktischen Beweise, kraft dessen sie mit aller möglichen Evidenz, auch unabhängig von jenen historischen Untersuchungen, die Resultate derselben mögten allenfalls ausfallen, wie sie wollten, a priori bestimmen kann, was sie als vollständige Religionslehre nur leisten, oder von welchen Wahrheiten nur, als allgemeinen und nothwendigen Glaubenswahrheiten, sie deutliche und überzeugende Erkenntnisse hervorbringen dürfe. Einen solchen Beweis kann sie zwar nicht als System einer spekulativen, aber doch unter dem erhabnern Charakter einer Moraltheologie führen.

So wie nemlich die Vernunft in praktischer Rücksicht aus ihren eigenen Prinzipien a priori ein vollständiges System von natürlichen Rechten und Verbindlichkeiten herleiten kann: so ist sie auch in eben dieser Rücksicht fähig, a priori alle die Wahrheiten der Religion zu bestimmen, deren sie einzig und allein zum Behuf ihres höchsten praktischen Interesse bedarf, da sie diese Wahrheiten auf vernünftigen Glauben entweder annehmen, oder ihre

wesentlichsten Zwecke selbst aufgeben muß. Und diese großen, diese wichtigen Wahrheiten sind allein: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, deren genauen Zusammenhang mit der Moralität Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft aufs gründlichste dargethan hat. Mehrerer Wahrheiten, als dieser, bedarf sie nun nicht, um ihr praktisches Interesse damit vollkommen zu befriedigen. Was kein Mittel zur Beförderung jener erhabensten praktischen Zwecke seyn; — was folglich auf keine Weise damit zusammenstimmen kann; — das darf sie geradezu in das öde Gebiete unfruchtbarer und unnützer Spekulationen verweisen, die nichts weniger als den heiligen Namen allgemeiner und nothwendiger Glaubenswahrheiten verdienen können.

Die der Vernunft einmal das Vermögen einräumen, a priori ein allgemeines Sittengesetz zu bestimmen, müssen ihr auch ohne Widerrede das Recht lassen, keine positiven Lehrsätze, die das bloße Gepräge nothwendiger Glaubensartikel an sich tragen, für solche erklären zu dürfen, wenn sie sich nicht auf irgend eine Weise mit ihren höchsten praktischen Prinzipien vereinigen lassen.

Man beurtheile nun hieraus, ob es wohl weise und rechtmäßig, ja ob es auch nur klug gehandelt sey, über das Unvermögen des reinen spekulativen

Naturalismus darum blos frohlocken zu wollen, da er nicht mehr mit der stolzen Mine und mit der Allgenügsamkeit evidenter metaphysischer Beweise, sich dem Ansehen und der Macht der Offenbarung entgegensetzen und ihre eigenthümlichen dogmatischen Grundlehren entkräften könne. — Viele strenge Supernaturalisten brauchen nemlich oder misbrauchen vielmehr das Ansehen eines Kants und seiner kritischen Behauptungen von dem gänzlichen Unvermögen der Spekulation überhaupt, um ihren Glauben an unbegreifliche Dogmen der positiven Religion als vernünftig und nothwendig zu rechtfertigen. Wie kann, sagen sie, die Vernunft gegen diese unbegreiflichen Glaubenssätze oder Geheimnisse, gegen ihre Wichtigkeit und Glaubwürdigkeit, die nach ihrer Meinung den eigenthümlichen Inhalt der christlichen Offenbarung ausmachen sollen, gegründete Zweifel und Einwürfe erheben; sie, die selbst nicht einmal fähig ist, einen deutlichen und bestimmten Begrif von Gott aufzustellen, und die Richtigkeit dieses Begrifs mit strengen Beweisen zu unterstützen, der doch allein das wahre Modell wäre, wonach man die Einstimmung oder den Widerspruch jener positiven Dogmen, in Vergleichung mit ihm, beurtheilen dürfte.

Allein, indem sie sich gegen die spekulative Vernunft auflehnen, kehren sie ihre Waffen zugleich gegen sich selbst. Ist einmal das gänzliche Unvermögen der spekulativen Vernunft in Sachen der Religion aus kritischen Gründen deutlich erwiesen: so können sie nun eben so wenig metaphysische Beweise für die Vernunftmäßigkeit ihres Glaubens an unbegreifliche Dogmen anführen. Doch — diese verlangen, diese bedürfen sie nicht. Sie berufen sich hier lediglich auf das unumschränkte Ansehen und den eigenthümlichen Inhalt einer Offenbarung, und verschmähen die Hülfe, die die spekulative Vernunft zur Begünstigung ihres Glaubens, ihrem eigenen Geständnisse zufolge, ihnen auf keine Weise zu leisten vermag. Sie sind darin bereits übereingekommen, daß unbegreifliche Wahrheiten oder Geheimnisse des Glaubens, ihrer Natur nach, keine Vernunftbeweise für sich zulassen, und verdanken es Lessingen, Silberschlagen und ähnlichen Metaphysikern daher wenig, daß sie ihren Scharfsinn und ihre dialektische Kunst zur Aufsuchung scheinbarer metaphysischer Beweise für eigenthümliche Glaubenswahrheiten der christlichen Offenbarung anstrengten.

Bei dieser völligen Verzichtleistung auf metaphysische Beweise, müßten sie nun um so bewährtere und vollgültigere historische Zeugnisse für die

Vernunftmäßigkeit ihres Glaubens aufzeigen; sie müßten mit aller möglichen Gewißheit, die die Natur historischer Untersuchungen nur immer verstattet, aus exegetischen und historischen Gründen erweisen können, daß alle die Geheimnisse oder unbegreiflichen Lehrsätze, die sie in der christlichen Offenbarung zu finden meinen, so wesentliche und allgemein nothwendige Grundwahrheiten des Christenthums seyen, daß sich jeder Christ, ohne Bedingung zu deren Fürwahrhalten, verpflichten müsse. Aber wie viele gründlichere Gegenbeweise stehen ihnen hier nicht entgegen! Und ständen sie ihnen auch nicht entgegen; so würden doch alle noch so unzweifelhafte historische Beweise bei weitem noch nicht vermögend seyn, den Sieg des Glaubens an unbegreifliche positive Dogmen als nothwendige christliche Glaubenslehren entscheidend zu machen.

Denn, man nehme auch an; die neuere Exegetik und Kritik, die dergleichen ganz unbegreifliche Dogmen vergebens in der christlichen Offenbarung sucht, ja nicht einmal den Ausdruck zur eigentlichen Bezeichnung eines Geheimnisses im strengen Sinne des Worts darinn finden kann, könne ihre Regeln noch nicht auf ganz sichern und allgemeine hermenevtische Prinzipien zurückführen und ihren Erklärungen nach den Regeln des Sprachgebrauchs und

den übrigen hermenevtischen Grundsätzen nicht so viel Gewißheit verschaffen, daß ihre Richtigkeit keinem erheblichen Zweifel unterworfen wäre. Man finde es nicht ganz unwahrscheinlich, daß viele neuere Exegeten in manchen Fällen entweder ihren eigenen Grundsätzen inkonsequent verfahren, oder doch allzu viel Zwang und Kunst anwenden müssen, um erwiesnen hermenevtischen und historischen Grundsätzen gemäß, die Richtigkeit einer Erklärung gegen erhebliche Zweifel und Bedenklichkeiten zu rechtfertigen; Zweifel, die insonderheit alsdenn gegen manche neuere Exegeten könnten vorgebracht werden, wenn sie in einige dunkle und schwürige Stellen der Bibel einen allzu philosophischen mit ihren System gerade am meisten übereinstimmenden Sinne hineintragen, von dem wohl nicht zu vermuthen ist, daß er von den heiligen Schriftstellern selbst mit ihren Aussprüchen sei verbunden worden. Kurz: man lasse es durch alle historische und exegetische Gründe noch unentschieden: ob außer den eigentlichen Wahrheiten des reinen spekulativen Naturalismus die christliche Religion noch unbegreifliche ihr eigenthümliche Lehrsätze enthalte, was wäre im Grunde auch mit dieser Hypothese für den Werth und die Vernunftmäßigkeit des Glaubens an solche unbegreifliche Lehrsätze gewonnen? Ich behaupte: Wenig oder Nichts. Ja, man kann, — ich wiederhole es —

man darf hier noch weiter gehen und mit aller Freimüthigkeit behaupten, daß sich die Vernunft selbst auf den Fall kein freiwilliges Stillschweigen auflegen und auf alles Urtheilen über den Werth und die Vernunftmäßigkeit des Glaubens an diese unbegreiflichen Glaubensdogmen demüthig Verzicht leisten mußte, wenn auch dergleichen recht eigentlich so genannten positiven Lehrsätze die meisten und wahrscheinlichsten Gründe auf ihrer Seite, haben; wenn auch bereits alle Ausleger der heiligen Schrift über alle Stellen derselben zur Bestätigung der biblischen Aktentizität dieser Lehrsätze sich sollten vereiniget haben.

Nun wäre zwar mehr als wahrscheinlich; — es wäre gewiß: diese für die Vernunft ganz unbegreifliche Theorien sind würklich biblische Lehrsätze. Allein, ob sie für wesentliche Grundwahrheiten des Christenthums, an denen unbedingten Glauben so gar die Seeligkeit der Menschen gebunden sey, müßten erklärt, und als solche nicht nur in das System einer gelehrten und spekulativen sondern auch selbst einer populären und blos praktischen christlichen Dogmatik übergetragen werden; — oder ob sie insgesammt nicht vielmehr in das Gebiete unfruchtbarer für die Moralität und Seeligkeit der Menschen völlig gleichgültiger Spekulationen mit Recht könnten verwiesen werden? — Diese Frage bliebe dennoch

bei aller Glaubwürdigkeit jener historischen Zeugnisse für den biblischen Charakter dieser so ganz transcendenten Dogmen völlig unentschieden.

Sie möchten vielleicht als bloße Spekulationen immer noch einigen Werth haben, nur dürfte ihnen nicht gerade der hohe unumschränkte Werth wichtiger und nothwendiger Heilswahrheiten zukommen. Wo liegt nun das autentische, das untrügliche Kennzeichen, welches ihnen diesen unbegränzten Werth gleichsam verbirgt? Und wo soll man die Entscheidung jener Frage suchen?

Gewiß nirgends als in den unzweifelhaften Prinzipien und Aussprüchen der Vernunft und zwar hauptsächlich der praktischen Vernunft. Mit dieser haben es also nunmehr die Vertheidiger jener unbegreiflichen Dogmen zu thun, wenn sie der Spekulation zum Trotz um bloßer historischer Zeugnisse willen ihren Glauben an diese Lehrsätze als vernunftmäßig, als wichtig ja als unumgänglich nothwendig zur Seeligkeit rechtfertigen wollen. Nicht genug: daß sie allenfalls blos spekulative Anfälle von sich abgewehrt; — nicht genug daß sie durch bloße historische Gründe ihren Glauben gerechtfertiget hätten! Sie müßten nun vor dem höhern Richterstuhl der praktischen Vernunft deutlich erweisen; alle diese unbegreiflichen Lehrsätze oder Geheimnisse der christlichen Offenbarung, zu deren Fürwahr-

halten sie sich verpflichtet fühlen, haben augenscheinlich einen sichern und bestimmten Einfluß auf Moralität; — der Glaube an sie ist eine nöthige Stütze der Tugend — oder eine nothwendige und allgemeine Bedingung wahrer Beruhigung, folglich wirksames Mittel zur Seeligkeit. Und wenn sie dies nicht könnten: so müßten sie sich nun wohl gefallen lassen, von der praktischen Vernunft mit ihren unbegreiflichen Glaubensdogmen in das sterile Gebiete unnützer Spekulationen auf immer verwiesen zu werden. Könnten sie hingegen einen deutlichen keinem Zweifel unterworfnen Beweis von dem sittlichen Gehalt und Charakter dieser eigenthümlichen christlichen Glaubensdogmen und eben dadurch zugleich einen unläugbaren Beweis von dem moralischen Werth oder der Wichtigkeit ihres Glaubens an dieselben der praktischen Vernunft vorlegen: so müßte diese ihre wesentlichen subjektiven Mängel eingestehen, und zur Annahme derselben sich verpflichtet fühlen. Sie würde von ihren eigenen Prinzipien genöthigt, diese ihr gänzlich unbegreiflichen Dogmen mit aller der Hochachtung und Dankbarkeit die sie ihnen als praktisch nothwendigen Glaubenswahrheiten schuldig wäre, und mit demüthigen Selbstgeständniß ihrer wesentlichen Schwächen und Mängel aus den Händen der Offenbarung anzunehmen, so wie sie um ihres höchsten Interesse willen schon

befugt ist, die großen Wahrheiten vom Daseyn Gottes, von der Freiheit und Unsterblichkeit der Seele als praktisch nothwendige Postulate anzuerkennen und den Glauben an sie als höchst vernünftig zu gebieten, gesetzt auch, daß sie überall keine Hülfe zur Bestätigung dieser Wahrheiten von der reinen spekulativen Vernunft sich versprechen dürfte.

Und so wäre nun mit Einemmale der unumschränkte Werth jener positiven Lehrsätze als praktisch nothwendiger Glaubenswahrheiten und mit ihm zugleich die Vernunftmäßigkeit des Glaubens an sie vollkommen entschieden. So wäre es bis zum Augenschein erwiesen, daß die reine Vernunftreligion, um vollständiges den wesentlichsten Zwecken der Menschheit genau entsprechendes Religionssystem zu seyn, mehr leisten dürfe, mehr leisten müsse, als sie würklich zu leisten im Stande sei, daß sie folglich die Ergänzung ihrer wesentlichen Mängel jenen unbegreiflichen Dogmen des christlichen Glaubens einzig und allein zu verdanken habe.

Mit diesem allein gültigen Erweis ihrer Unvollständigkeit hat es jedoch für die reine Vernunftreligion ganz und gar keine Gefahr. Man hat ihn zwar oft versucht, diesen Beweis, aber wie ist er gelungen? und wie soll er gelingen, da die praktische Vernunft selbst doch nur die sichere Grundlage, oder der einzig richtige Maasstab zur Bestimmung

des moralischen Werths unbegreiflicher Glaubensdogmen seyn kann? Diese weiß aber schon zum voraus mit apodiktischer Gewisheit, daß jeder Beweis den man für die Vernunftmäßigkeit und allgemeine Nothwendigkeit des Glaubens an solche positiven Lehrsätze erhärten wollte, so gut wie unmöglich sey. Er müßte aus ihren eigenen Prinzipien geführt oder wenigstens zuletzt auf dieselben zurückgebracht werden. Denn dunkle Gefühle, zufällige Ideenverbindungen, vorgebliche eigene Erfahrungen und hin und wieder ohne genauere Prüfung auf bloßes Ohngefähr zusammengeleßne Beispiele können in Sachen von solcher Wichtigkeit doch wohl noch nicht das Mindeste entscheiden. Aus der Natur eines Geheimnisses der unbegreiflichen Lehrsatzes muß sein nothwendiger und allgemeiner Einfluß auf Moralität und menschliche Beruhigung sicher und bestimmt dargethan werden. Dieses kann nun nicht geschehen, ohne gewisse moralische Grundsätze und Wahrheiten der Vernunft schon als erwiesen vorauszusetzen, mit welchen jene positiven Dogmen und deren moralischer Werth nur im Verhältnis gestellt werden darf. Wollte man selbst diese praktischen Prinzipien, selbst diese aller ersten moralischen Grundwahrheiten von der Vernunft nicht einmal als schon erwiesen annehmen: so wäre es in der That um die Realität unsers praktischen Vernunftvermö-

gens, und mit ihr um alle unsre vernünftige Erkenntniß und Gewißheit in der Religion und Sittenlehre gänzlich geschehen. Die Offenbarung selbst sagt wenigstens die allerhöchsten Vernunftwahrheiten; die Wahrheit von Gott und von unsrer sittlichen Natur schon als unläugbare Wahrheiten voraus. Diese unumstöslichen Grundsätze und Wahrheiten der praktischen Vernunft mußten nun — hätte man die spekulative mit ihren Anforderungen mit Recht oder Unrecht ein für allemal abgewiesen — der einzig richtige Maasstab seyn, wonach der sittliche Werth und Einfluß jener mysteriösen oder unbegreiflichen Dogmen dürfte beurtheilt werden.

Nun sind hier drei Fälle möglich. Entweder: diese positiven Lehrsätze stimmen mit jenen ausgemachten Wahrheiten und Prinzipien der praktischen Vernunft überein; oder; sie widersprechen ihnen; — oder ihr Verhältniß zu denselben bleibt, wo nicht ganz dunkel und unerklärbar, doch wenigstens unbestimmt, undeutlich und zweifelhaft.

Im erstern Falle können sie keine positiven Dogmen im strengen Sinne des Worts heißen. Der Charakter des Unbegreiflichen kann alsdann nur relativ von ihnen gelten. Sie sind Mysterien, entweder nur in Beziehung auf die subjektive durch Unwissenheit verfinsterte, oder durch Vorurtheile geblendete und zu Irrthümern verleitete Vernunft einzelner

zelner Menschen, die den erhabnen Sinn dieser Wahrheiten nicht einsehen können; oder höchstens nur in Beziehung auf das Unvermögen der spekulativen Vernunft überhaupt; nicht im Verhältniß auf evidente Grundsätze und Aussprüche der praktischen Vernunft, die jene Lehrsätze gar wohl begreift;—deren Gegentheil ihr vielmehr unbegreiflich bleiben mußte.

Zur Erläuterung dieses Satzes sei mir erlaubt, aus dem Inhalt des Christenthums selbst ein paar Beispiele auszuheben.

Wenn die Apostel die große Grundwahrheit des Christenthums von der allgemeinen Gnade und Vaterliebe Gottes gegen die Menschen vortragen; so nennen sie sie ein Geheimniß (μυστηριον) einen Ausdruck, den sie fast nur von dieser Wahrheit gebrauchen. Sie reden ferner von der Lehre des Kreuzes Christi, als einer Lehre, die den Juden ein Anstoß; den Heiden eine Thorheit seyn müsse. Und doch ist für die vorurtheilsfreie Vernunft nichts begreiflicher, nichts unanstößiger als eben diese Lehren des Christenthums. Das Erstere ist eine Wahrheit, die, ja die allein nur dem moralischen Begriffe vollkommen entspricht, den sich die Vernunft in praktischer Absicht von Gott als dem höchsten ursprünglichen Wesen machen muß. Und das Letztere ist, wohl verstanden, nur als Folge oder Bestätigung von dem erstern anzusehen.

Worinn liegt also nun wohl das Unbegreifliche dieser höchst vernünftigen Glaubenssätze des Christenthums? — Blos in den eingeschränkten Kenntnissen und Vorurtheilen einer von der Tyrannei der Leidenschaften sklavisch beherrschten Vernunft.

Und warum nun die allerbegreiflichsten und um ihres sittlichen Werths willen, für die praktische Vernunft allerannehmungswürdigsten Wahrheiten in der Klasse absolut unbegreiflicher Glaubenslehren setzen zu wollen? das ist ein zu offenbarer Widerspruch, als daß ihn die praktische Vernunft nicht rügen, ihm nicht widersprechen sollte.

Auch bestimmt man, denke ich, den Begrif übernatürlicher oder die mögliche Erkenntnißsphäre aller Vernunft überhaupt übersteigender Glaubenssätze noch viel zu einseitig und willkührlich, wenn man ihn nur immer mit den Begriffe der spekulativen Vernunfttheologie in Parallele oder vielmehr ihnen entgegenstellt. Für die spekulative Theologie möchten sie immer kein Gegenstand möglicher Erkenntniß und Gewißheit seyn, sie wären darum für die Vernunft überhaupt nichts weniger als unbegreiflich, wenn sie nur in das System der Moraltheologie könnten gebracht und mit deren Prinzipien auf irgend eine Weise vereiniget werden. Sollte von dem gänzlichen Unvermögen der spekulativen Vernunft, sie zu erkennen, auf die absolute Unerkennbarkeit ge-

wisser Glaubenswahrheiten überhaupt die Schlußfolge gelten, so würden, so müßten sie auch bei den eigentlich sogenannten Vernunftwahrheiten vom Daseyn Gottes, von Freiheit und Unsterblichkeit ihre Anwendung finden; so würden auch sie, unbegreifliche Glaubenswahrheiten der Offenbarung heißen müssen. — Oder wollte man zum Unterschied dieser nur der spekulativen Vernunft unerkennbaren Wahrheiten den eigenthümlichen Glaubenslehren der positiven Religion den Charakter des absolut Unbegreiflichen beilegen, in wie weit sie auch nicht einmal als Ideen ihrer bloßen Möglichkeit nach in Prinzipien der spekulativen Vernunft gegründet wären: so träte hier zugleich der zweite Fall ein, der; daß sie den Grundsätzen und Aussprüchen der praktischen Vernunft selbst, auch eben darum schon widersprechen müßten.

Was mit der spekulativen Vernunft von Seiten ihres logischen Gebrauchs betrachtet, schon in klarem Widerspruche steht; — was ihren analytischen Prinzipien zu folge nicht einmal Idee seyn kann; das darf auch die praktische Vernunft in ihr System nicht aufnehmen, ohne mit sich selbst in unauflösliche Widersprüche zu gerathen, und ein bloßes Unding zum Behuf ihres moralischen Interesse realisiren zu wollen. Bis dahin muß die spekulative der praktischen Vernunft zum wenigsten schon vor-

gearbeitet; — so viel Licht muß sie über ihren Weg schon verbreitet haben, wenn die letztere nun auf ihrem eigenen Pfade und von ihrem stärkern Lichte geleitet bis zur Erreichung ihres letzten Ziels, zur wirklichen Erkenntniß der realen Möglichkeit ja der praktisch nothwendigen Wirklichkeit der religiösen Vernunftwahrheiten, zu denen die Spekulation nur die Formen oder leeren Schattenbilder liefern konnte, mit glücklichem Erfolg weiter fortgehen soll.

Positive oder geoffenbarte Glaubenslehren also, die um deswillen unbegreiflich heißen sollten — und dann auch wohl mit Recht im allereigentlichsten Sinne des Worts diesen Namen führen könnten — weil die spekulative Vernunft sie nicht einmal als bloße problematische Ideen zu rechtfertigen vermöchte, wären so viel als Nichts — logische Undinge.

So weit möchte man es jedoch mit der Bestimmung des Begrifs vom Unbegreiflichen nicht leicht treiben; — man möchte nicht so augenscheinlich die gefährlichen Blößen sehen lassen wollen, die man mit einer so wiedersinnischen Behauptung geben müßte. — Sie sollen also als logische Möglichkeiten oder Ideen, bezeichnet, mit dem Stempel unbezweifelter spekulativer Vernunftprinzipien stehen bleiben, und sie können dem ohnerachtet noch von der praktischen Vernunft verworfen werden.

Dieser kommt nehmlich nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie das ausschließende Recht zu, unter allen den problematischen Ideen, die die Spekulation als bloße Grundrisse zur Aufführung eines möglichen Systems von Vernunfttheologie ihr darbietet, gerade den Begrif auszuwählen und für den einzig richtigen zu erklären der mit ihren unläugbarsten Prinzipien am genauesten übereinstimmt und von dem Kontrast, in dem die übrigen mit ihren wesentlichsten Zwecken und Grundsätzen stehen, bündige Schlüsse auf ihre Falschheit zu machen. Sie vollendet also recht eigentlich durch praktische Darstellung der realen Möglichkeit und Nothwendigkeit eines allein richtigen Begrifs von Religion, was die spekulative Vernunft in blos problematischen unbestimmten unentschiednen Ideen noch unvollendet hätte lassen müssen.

Gegen den spinosistischen Begrif von Gott als blos problematische Idee betrachtet, kann die Spekulation — wir wollen es wenigstens vor der Hand noch so annehmen — nichts Gründliches einwenden; sie vermag ihn durch blos spekulative Beweise weder zu unterstützen, noch zu zerstören. Seine reale Möglichkeit oder Unmöglichkeit bleibt nach Prinzipien der Vernunftkritik, wie die merkwürdigen Antinomien der reinen Vernunftlehren, noch gänzlich unentschieden. Aber die praktische Vernunft darf

ihn gerade zu als unrichtig verwerfen. Wer giebt ihr dieses Recht; — wer verschaft ihr diesen entscheidenden Sieg über die spekulative Vernunft? Nichts, als ihre eigenen evidenten Prinzipien; — nichts, als ihr höchstes moralisches Interesse, mit dem der Begrif eines nicht freien, und nicht außer der Welt existirenden Wesens das sie als höchstes Gut ansehen soll in klarem Widerspruch steht. Er ist nicht praktisch, dieser Begrif, und kann höchstens nach der allersubtilsten Erläuterung, die nur ein Mendelssohn ihm zu geben vermochte, mit den wesentlichsten Zwecken der Menschheit einigermaßen in Verbindung gebracht werden.

Eben das Recht, was die praktische Vernunft über alle spekulative Ideen überhaupt ausübt; muß sie nun auch bei der Bestimmung der realen Möglichkeit und des sittlichen Werths der sogenannten unbegreiflichen Glaubenssätze einer positiven Religion behaupten dürfen.

Wenn irgend eine dieser transcendenten Lehren ihren apodiktisch gewissen Prinzipien und dem Begriffe widerspricht, den sie von Gott nach der Form ihrer eigenen Grundsätze völlig deutlich und bestimmt ausbilden kann: so müßte sie ihr eigenes Vermögen vernichten; sie müßte auf ihre heiligsten Rechte Verzicht thun, um eine solche Lehre, für einer Wahrheit der Religion, für einen Gegenstand des ver-

künftigen Glaubens ausgeben zu können, so wenig auch immer die spekulative Vernunft gegen sie einzuwenden vermöchte. Sie muß sie vielmehr in die unerreichbare Region dunkler und für die praktischen Wissenschaften unfruchtbarer Spekulationen verweisen, und dort auf ihrem Werth oder Unwerth ungestört ruhen lassen.

Warum, kann man fragen, worum findet die Vernunft den Begrif von Gott, wie das Christenthum ihn darstellt, durchgängig so rein, so würdig, so unverbesserlich vollkommen?

Die Antwort ist leicht: weil gerade dieser Begrif auch nur der einzige ist, der mit ihren praktischen Prinzipien am genauesten übereinstimmt, und darum auch so genau übereinstimmen kann, da er auf den unerschütterlichen Grundpfeiler des reinen Sittengesetzes selbst ist errichtet worden.

Aber wenn nun doch gewisse Lehrsätze der christlichen Religion selbst ihrem eigenen Begriffe von Gott widersprechen? — Denn laßt uns lieber glauben, daß entweder alle Ausleger in der Erklärung des Sinnes dieser mit jenem Begriffe kontrastirenden Glaubenslehren sich geirrt; oder — laßt uns auch dies zur Rettung der Ehre Jesu; der wenigstens gewiß an dergleichen posttiven Lehrsätzen unschuldig ist; — zur Verherrlichung seiner erhabnen Weisheit und moralischen Güte freimüthig beken-

nen — daß die Apostel selbst nur in Beziehung auf die Vorurtheile und religiösen Irrthümer und auf besondre daraus entstandne moralischen Bedürfnisse ihrer Zeitgenossen, nach denen sie; aus klugen Absichten in ihren Lehrvorträgen sich bequemen mußten, dergleichen kontrastirende Theorien in das System des Christenthums eingeführt haben, ohne sie selbst wegen ihres blos zufälligen lokalen und temporellen Werths zu allgemeinen und nothwendigen Glaubenswahrheiten von unumschränktem Werth erheben zu wollen. Wollten wir den ächt moralischen Begrif, den die göttliche Lehre Jesu uns von Gott giebt, der gewiß nichts willkührliches in Gott verstattet; — nichts enthält, was den Zwecken der Moralität auch nur im mindesten widerspräche, wollten wir diesen Begrif aufgeben, oder nur zum Behuf jener mit ihm sonst unvereinbaren Glaubenslehren anders modifiziren: so würden wir die Göttlichkeit der Religion entweihen, ihre Reinheit beflecken, sie ihrer schönsten und erhabensten Zierde berauben.—

Aber noch bleibt uns ein dritter bereits angeführter Fall übrig, den wir einer besondern Untersuchung unterwerfen müssen.

Unbegreifliche Lehrsätze könnten nehmlich vielleicht beides nicht seyn; — mit den Grundsätzen und Wahrheiten der praktischen Vernunft weder übereinstimmend, noch ihnen geradezu widerspre-

chend, und für sie gleichwohl unerkennbare Wahrheiten heißen müssen, in sofern nemlich ihr Einfluß auf Moralität wenigstens noch undeutlich und zweifelhaft bliebe. Ich mag hier nicht darauf bestehen, daß die strengste Kritik der praktischen Vernunft selbst schon gegen die reelle Möglichkeit solcher praktischen Wahrheiten noch sehr vieles mit Grunde einwenden dürfte. Religiöse Theorien, sobald sie praktisch werden sollen, müssen auch auf die Praxis irgend einen reellen, es sey nun schädlichen oder heilsamen, Einfluß äußern, der für die praktische Vernunft zugleich erkennbar seyn muß. Das Unschädliche gilt nur von ganz spekulativen Theorien, die, ihrer Natur nach, nie die Grenzlinien des Praktischen berühren.

Nur auf den sittlichen Werth dieses dunkeln und zweifelhaften Einflusses will ich hier Rücksicht nehmen; — nur die einzige Frage den Vertheidigern unbegreiflicher Glaubenssätze zur Beantwortung vorlegen: Was sie wohl für große heilsame Wirkungen auf die Moralität von undeutlichen und zweifelhaften Erkenntnissen sich versprechen dürften; — aus welchen Gründen sie berechtigt seyen, von Lehrsätzen, deren moralischen Einfluß die praktische Vernunft nicht deutlich und mit Ueberzeugung wahrnehmen kann, etwas mehr als die Hervorbringung dunkler und vorübergehender

Gefühle zu erwarten, die man mehr physische als moralische Gefühle nennen könnte?

Dunkle Erkenntnisse; — unbegreifliche Lehrsätze, können, ihrer Natur nach und den unwandelbaren Gesetzen des menschlichen Begehrungsvermögens gemäß, auch nur verworrne und bald wieder verschwindende Gefühle erzeugen, die mit der wahren Bildung des Herzens zur Gottesfurcht und Tugend in keinem sichern und bestimmten Zusammenhange stehen.

Sollen praktische Wahrheiten auf den Willen wirken; — sollen sie ihn zu ausdauernd guten moralischen Gesinnungen und Entschließungen bestimmen: so müssen sie, wo nicht ganz deutlich erkannt, doch wenigstens vor das klare Menschengefühl gebracht werden können. Je geschwätziger daher ein Mensch von einer unerklärbaren moralischen Wirksamkeit unbegreiflicher religiöser Lehrmeinungen ist: desto sicherer kann man auch seyn, daß er sich selbst täuscht; daß er entweder zu empfinden glaubt, was er wirklich nicht empfindet, oder jenen unbegreiflichen religiösen Theorien fälschlich zuschreibt, was er theils andern deutlich erkannten Wahrheiten der Religion, theils der eigenen Güte und Festigkeit seines moralischen Charakters verdanken muß, die, auch unabhängig von jenen religiösen Glaubensmeinungen, unverändert dieselbe geblieben wäre.

Hiermit verliert nun auch der Einwurf seine scheinbare Wahrheit: daß keine endliche Vernunft sich erdreisten dürfe, den praktischen Einfluß unbegreiflicher Glaubenslehren wegzuvernünfteln, der, auch ohne ihre Wahrnehmung, da seyn und im Geheimen für ihre Zwecke mitwirken könne. Sie hat allerdings dazu ein vollkommnes Recht. Denn — welche Möglichkeit ist möglicher, welche Wahrscheinlichkeit wahrscheinlicher: entweder, daß die praktische Vernunft bei aller Zuverlässigkeit ihrer Grundsätze; bei aller möglichen Deutlichkeit und Gewißheit, womit sie die ihr nothwendigen Wahrheiten der Vernunftreligion erkennt, gleichwohl noch keine hinlänglichen Beweggründe für den Willen enthalte, und in dieser Absicht noch durch unerklärbare Einflüsse unbegreiflicher Glaubenssätze mächtig unterstützt werden müsse; — oder: daß alle diese vorgeblichen unsichtbaren Einflüsse unbegreiflicher Glaubenswahrheiten auf Besserung und Beruhigung eben darum, weil sie dunkel und zweifelhaft sind, wohl selbst nicht von rechter Art seyn, und wenig oder gar keinen praktischen Werth haben mögten. — Ich denke das Letztere. Was würde, was könnte auch der praktischen Vernunft, selbst wenn sie einer Unterstützung noch vonnöthen haben sollte, mit unerklärbaren praktischen Wirkungen eben so unerklärbarer Glaubenslehren gedient seyn!

Wenn sie ihr in Einem Falle vielleicht zufälligerweise nutzten; so würde sie in tausend andern Fällen in Gefahr seyn, von ihnen hintergangen, oder irre geführt zu werden.

Die Mysteriensucht und der unphilosophische Glaube an geheime praktische Wirkungen geheimnißvoller Theorien, hat in unsern Tagen leider! so sehr überhand genommen, und in der Religion und Sittenlehre schon so viel Unheil angerichtet, daß die Vernunft warlich nicht genug Ursache haben kann, gegen alles Mysteriöse und Unerklärbare, insonderheit in der Religion und den praktischen Wissenschaften, sofern man geheime für die Moralität heilsame Wirkungen davon erwartet, allgemeinen Verdacht zu erregen, und gegen die dunkeln und räthselhaften Gefühle mistrauisch zu machen, auf die man zuletzt als die angeblichen geheimen Wirkungen jener unverständlichen Glaubenssätze sich berufen muß. Denn hinter solche Gefühle zieht man sich endlich als hinter einen dunkeln Schlupfwinkel zurück, wo man vor dem Lichte der Vernunft verborgen zu seyn glaubt, wenn diese alle erkünstelte Raisonnements, die man oft selbst am wenigsten versteht, für die Realität jener Wirkungen wie das klare Sonnenlicht die Nebel bereits zerstreut hat.

Aber Geheimnisse, wird man vielleicht sagen, haben doch Einen nicht so ganz unerklärbaren und zweifelhaften, obgleich nur negativen praktischen Nutzen. Sie üben nemlich die Vernunft in der Demuth; — sie erhalten in ihr das lebendige so heilsame Bewustseyn ihrer mannigfaltigen Schwächen und Einschränkungen.

Man kann allerdings nicht läugnen, daß für die Vernunft nichts heilsamer sey; — daß es kein bewährteres Mittel gebe, sie vor allem schädlichen Selbstdünkel zu verwahren, als dieses anschauliche und lebendige Selbsterkenntniß ihrer wesentlichen Schranken. Der Mangel dieses Selbstbewustseyns ist die Quelle alles Scheins, aller Täuschungen und Widersprüche, in die die Vernunft bei ihren Behauptungen so oft schon gerathen ist.

Allein, um dieses bescheidne Selbstbewustseyn zu unterhalten, dazu ist warlich nicht nöthig, Geheimnisse ohne Noth zu vervielfältigen. Zur Uebung der Vernunft in der Demuth und Mäßigung giebt es deren überall schon so viele, daß die Vernunft nur in einem Anfall von Wahnsinn sich anmaßen könnte, Alles wissen, und Alles ergründen zu wollen. Sie ist von allen Seiten genau umgrenzt. Innerhalb dieser Grenzen ist für sie Alles Licht; — Alles ein Gegenstand deutlicher und zuverlässiger Erkenntniß. Außerhalb dieser Grenzen

findet sie für sich nichts als Dunkelheit, Schein und Verwirrung.

Und gerade dieses deutliche Selbstbewußtseyn ihrer wesentlichen Einschränkungen muß sie zu dem heilsamen Enschluß bringen, ihre Kraft und ihre Wißbegierde nicht umsonst an Dinge zu verschwenden, die, ihrer Natur nach, weder in spekulativer, noch in praktischer Rücksicht, Gegenstände deutlicher und zuverlässiger Vernunfterkenntnisse werden können. Glücklich, wenn sie weiß, was sie wissen, und was sie nicht wissen kann. Sie wird alsdann, bei allem Bestreben nach Licht und Gewißheit, ihrem Interesse jederzeit gemäß verfahren, und weder allzu schüchtern, noch allzu unbedachtsam, ihren Weg fortgehen. Und wer wagt' es wohl, ihrem Bestreben nach Deutlichkeit und Gewißheit in Dingen, die innerhalb ihrer Erkenntnißsphäre liegen, Grenzen setzen zu wollen.

Nur der übermüthigen und unbedachtsamen, nicht der bescheidnen und bedachtsamen Vernunft, die ihrer wesentlichen Einschränkungen sich immer deutlich bewust bleibt, mögte man den Glauben an Geheimnisse gleichsam als Strafe zur Züchtigung ihres Vorwitzes und Eigendünkels aufbürden dürfen.

Hoffentlich wird man doch die Vernunft durch Vervielfältigung unbegreiflicher Theorien nicht noch mehr einsperren, und ihr gleichsam einen Kappzaum anlegen wollen, damit sie ihr edelstes Gut — das unverletzliche Heiligthum der Menschheit — ihre Freiheit nur ja nicht misbrauchen könne. Gewiß, man würde sie niederschlagen, sie entnerven, und ihre edelsten Kräfte lähmen oder gänzlich ertödten, wollte man sie mit unbegreiflichen Glaubenslehren noch enger einschließen, durch deren geheimnißvolles Dunkel sie weder hindurchzudringen vermögte, noch hindurchdringen dürfte.

Die neuern astronomischen Entdeckungen, sagt Hr. Kant, haben der menschlichen Vernunft die unergründlichen Tiefen ihrer Unwissenheit erst recht aufdeckt. Sehr wahr! Und Ein Blick in diese unabsehbaren Tiefen kann daher schon hinreichen, die Vernunft für allem schädlichen Eigendünkel zu verwahren, und das klare Bewußtseyn ihrer wesentlichen Schranken ununterbrochen bei ihr zu unterhalten.

Wo sind also nun die gepriesenen Beweise, die so Manche für den praktischen Werth unbegreiflicher Glaubenssätze erhärten wolien? —

Die suchen wir überall vergebens. Und merkwürdig ist hier — um mir noch eine kleine Ausschweifung in die Geschichte des christlichen Lehrbe-

griffs zu erlauben, — merkwürdig ist: daß zu allen Zeiten nicht unansehnliche Partheyen unter den Christen diese praktische Unnützlichkeit unbegreiflicher Glaubenssätze, wiewohl nicht deutlich und aus sichern Vernunftprinzipien, scheinen gefühlt zu haben. Die sogenannten Verehrer der Mystik und Ascetik, von ihren Stammvätern an bis auf die neuesten mystischen Sekten unter den Christen, gaben ihre Abneigung gegen alle unbegreifliche Theorien, so wie gegen alles blos Spekulative überhaupt, jederzeit sehr laut zu erkennen, und suchten, mit Verdrängung spekulativer religiöser Theorien, das Wesentliche des Christenthums einzig und allein auf seinen praktischen Theil einzuschränken. Ihre Bemühungen wären gewiß verdienstvoll und gemeinnützig geworden, hätten sie sich zur Rechtfertigung ihrer Behauptungen nur auf das allein sichere und zuverlässige praktische Vernunftprinzip selbst, nicht auf noch unbegreiflichere dunkle Gefühle, berufen, wodurch sie die Sache des Christenthums nur noch mehr verderben mußten. Indeß — auch diese Verirrung in die Tiefen dunkler und unerklärbarer Gefühle mußte in der Folge für das praktische Christenthum vortheilhaft werden, und die Ueberzeugung befördern helfen, daß der praktische Theil der Religion auch ihr wesentlichstes Stück sey, wonach der Werth

aller

aller religiösen begreiflichen oder unbegreiflichen Theorien müsse bestimmt werden.

Und nun noch einmal! Der reine spekulative Naturalismus darf keine andre, als solche Wahrheiten für allgemeine und nothwendige Glaubenssätze gelten lassen, zu deren deutlichen und gewissen Erkenntniß die Vernunft selbst an dem Leitfaden ihrer praktischen Prinzipien gelangen kann! Er ist also in sofern ein vollständiges, zur Erreichung der wesentlichsten Zwecke der Menschheit hinreichendes System der Religion.

Wichtiger und zugleich interessanter ist nun der zweite Punkt unsrer Untersuchung über die Zulänglichkeit des reinen spekulativen Naturalismus, der mit nichts Geringerm, als mit Beantwortung der Frage sich beschäftiget: ob die reine Vernunftreligion, was sie zur vollkommnen Befriedigung der wesentlichsten Zwecke der Menschheit leisten muß, auch wirklich ausrichten könne?

Aber auch hier, rufen die strengen Anhänger der Offenbarung aus, auch hier ist die reine Vernunftreligion mangelhaft und unvollständig. Sie kann, sagen sie, nicht einmal von solchen Wahrheiten eine deutliche und überzeugende Erkenntniß zu Stande bringen, die mit dem praktischen Interesse der Vernunft in der allergenauesten und unauflöslichsten Verbindung stehen!

Schlimm genug für die Offenbarung, wenn die Vernunft in der Religion nicht einmal so viel ausrichten könnte, als sie zum Behuf ihres eigenen praktischen Interesse schlechterdings zu leisten befugt ist. So gäbe es dann überall keine vernünftige Erkenntniß von den wesentlichsten Wahrheiten der Religion! So wären dem menschlichen Verstande auf einmal alle Quellen zu dieser Erkenntniß verschlossen, oder ihm unerreichbar gemacht worden, sobald er aus der ersten und reinsten Quelle, aus der Vernunft selbst, sie ganz und gar nicht zu schöpfen vermögte.

Ich weiß wohl: daß um Entdeckung neuer und zuverlässiger Quellen der Religion denen eben nicht bange ist, die der spekulativen Vernunft ein für allemal den Scheidebrief gegeben, und doch auch das Geschenk, das die kritische Weltweisheit mit der Moraltheologie ihnen anbietet, verschmähen; — daß sie diese Quellen in einem, ich weiß nicht welchem, unerklärbaren Gefühl, das sie Offenbarung nennen; — in einer gewissen transcendenten Naturanlage, oder auch in der Geschichte der Erscheinungen gefunden zu haben glaubten, welchen die Erkenntniß der ersten Grundwahrheit aller Religion, der Begrif von Gott, seinen Ursprung und seine allmälige Ausbildung verdanken solle.

Allein, wie wenig kennen doch die Widersacher der Vernunft die Natur dieser Quellen! Alle historischen Data — alle Erscheinungen oder Offenbarungen, sie mögen in oder außer der Wirkungssphäre der Natur liegen, können zwar einen populären, undeutlichen und unbestimmten, aber keinesweges einen ganz deutlichen und durchgängig bestimmten reinen Vernunftbegrif von Gott zu Stande bringen.

Dieses mußte der scharfsinnige Wizenmann selbst Hrn. Kant, um sich mit ihm aussöhnen zu können, in der Rechtfertigung seiner Resultate ꝛc. zuletzt einräumen, daß er nach seiner Theorie weiter nichts, als die Realität eines populären Begrifs von Gott durch Erscheinungen oder historische Data habe erweisen wollen, und daß Hr. Kant den vollkommnen oder völlig ausgebildeten Begrif von Gott, als dem unendlichen Wesen, nur von der Vernunft allein mit Recht fordern könne.

Also selbst nach den Prinzipien des seligen Wizenmann's bliebe die Vernunft doch die reinste und letzte Quelle religiöser Ideen und Wahrheiten; — der sicherste Maasstab, wonach die Richtigkeit aller blos populären Begriffe von den Wahrheiten der Religion allein müßte beurtheilt werden. Und so ist es. — Der populäre durch Erscheinungen allmälig sich entwickelnde Begrif von einem höhern

Wesen kann der reinen Vernunftidee von dem Unendlichen wohl vorhergehen, und — nach der Geschichte zu urtheilen — ist er ihr auch wirklich vorhergegangen. Aber stehen bleiben bei diesem schwankenden und undeutlichen Begriffe; — das kann, das darf die Vernunft nicht. Zum klärern und bestimmtern Bewustseyn ihrer Prinzipien durch diese populären Begriffe gebracht, muß die Vernunft nun selbst, nach eben diesen ihren Grundsätzen, die Richtigkeit jener blos populären Ideen prüfen, und unter allen, die die Geschichte ihr darstellt, gerade den ausheben und für den allein richtigen erklären, welcher mit ihren Prinzipien am vollkommensten übereinstimmt. Nichts würde sonst mislicher, nichts unzulässiger und unvernünftiger seyn, als populäre Religionskenntnisse.

Der menschliche Verstand hat auf demselben Wege der Erscheinungen wesentlich von einander abweichende Begriffe der Religion gefunden; — ein ganzes System von Mythologie erträumt; — ein zahlloses Heer von Göttern zusammengelesen, und eben so abgeschmackte als unmoralische religiöse Theorien errichtet. Und wer anders, als die Vernunft selbst, kann nun für die Wahrheit des Einen, und für die Falschheit aller übrigen Begriffe von der Religion und ihren wesentlichen Grundwahrheiten Bürge leisten?

Aber nach welchen Prinzipien ist sie fähig, die Richtigkeit wesentlicher religiöser Ideen und Wahrheiten zu entscheiden? Kann sie als Spekulation oder nur als praktisches Vermögen in Rücksicht auf ihre wesentlichen moralischen Zwecke ein festes System von einer Vernunftreligion aufführen?

Hier stehen wir nun an dem merkwürdigen Scheidewege, wo die kritische Philosophie von der dogmatischen sich trennt; — wo die Eine den schmalen Fußsteig des Praktischen antritt, indeß die Andere auf dem weiten, grenzenlosen Pfade der Spekulation ihr Glück zu machen hoft. Welche Philosophie mögte wohl den sichersten Weg zur Erreichung ihres gemeinschaftlichen Ziels erreicht haben?

Ich trage kein Bedenken, der kritischen Philosophie diesen ausschließenden Vorzug einzuräumen, und das System der Moraltheologie, worauf die kritischen Grundsätze der praktischen Vernunft hinführen, für das einzig mögliche System einer reinen und vollständigen Vernunftreligion zu erklären.

Wir haben schon gesehen, daß die praktische Vernunft ein reines Sittengesetz als Prinzip a priori aufstellen; daß sie ferner, zum Behuf ihres höchsten moralischen Interesse, zugleich negativ a priori bestimmen könne, welche Wahrheiten auf die Dignität allgemein nothwendiger Glaubenswahrhei-

ten der Religion keinen Anspruch machen dürfen. Aber sie kann nur zur Vollendung ihrer wesentlichen Zwecke, vermöge ihrer eigenthümlichen absoluten Autorität, auch in positiver Rücksicht eine deutliche und überzeugende Erkenntniß von allen den wesentlichen Wahrheiten der Religion a priori zu Stande bringen, die mit ihrem höchsten Sinteresse in unzertrennlicher Verbindung stehen.

Darin bin ich also völlig mit Hrn. Kant einverstanden, daß, nach Grundsätzen der Vernunftkritik, es im eigentlichen Sinne des Worts nur eine Moraltheologie geben könne.

Demohnerachtet kann ich bei der unbegrenzten Hochachtung, die ich für die tiefen Einsichten dieses großen, ja einzigen Mannes in seiner Art hegen muß, hier nicht in allen Stücken mit allen seinen Grundsätzen und Behauptungen übereinstimmen. Ich weiß nicht, ob ich mich irre; aber ich glaube, daß Hr. Kant der spekulativen Vernunft zu wenig, der praktischen Vernunft hingegen zu viel zumuthe, indem er der erstern alles Recht und alle Fähigkeit zu irgend einem demonstrativen Beweise für die wesentlichen Wahrheiten der Religion gänzlich abspricht, und dieses Vermögen einzig und allein bei der letztern zu finden meint. Ich erkläre mich. — Hr. Kant fordert, wie bekannt, zum Behuf eines Systems der Moraltheologie von

der spekulativen Vernunft weiter nichts, als die Darstellung der logischen Möglichkeit oder die Rechtfertigung der bloßen Idee von dem allerrealsten Wesen. Mehr als dies, glaubt er, könne sie nach seinen kritischen Grundsätzen hier auch nicht leisten. Zufrieden, daß die Spekulation nur keinen Widerspruch in jener erhabensten Idee finden kann, nimmt er nun sogleich zu Prinzipien der praktischen Vernunft seine Zuflucht, um aus diesen die reale Möglichkeit, ja die moralisch nothwendige Wirklichkeit eines allervollkommensten Wesens herzuleiten. Zwar läßt er der spekulativen Vernunft noch das Recht, auch die bloße Idee, die sie von dem höchsten Wesen sich gebildet, zu einem Leitfaden in der Erforschung der Endabsichten der Natur benutzen zu dürfen. Aber doch nur als regulatives, nicht als konstitutives Prinzip, das, seiner Natur nach, nur einen doktrinalen Glauben, aber keine Evidenz, hervorbringen könne.

Und ich glaube dagegen, daß die Spekulation selbst, zufolge der unläugbarsten Prinzipien der Vernunftkritik, doch etwas mehr als die bloße Idee zu der wesentlichsten Wahrheit der Religion darzubieten im Stande sey. Vollenden kann sie nun zwar den Beweis für das Daseyn eines allerrealsten Wesens nicht; — also kein vollständiges und für die Moralität brauchbares System der

Vernunftreligion liefern. Sie bedarf, zur Ergänzung der wesentlichen Mängel ihres Beweises, schlechterdings der Prinzipien der praktischen Vernunft. Aber mehr vorarbeiten kann sie ihr doch mit Aufstellung eines apodiktischen Beweises für das Daseyn eines intellektuellen Anschauungsvermögens. Und diese nach Prinzipien der spekulativen Vernunftkritik selbst angenommne oder nothwendig vorausgesetzte Wirklichkeit eines intellektuellen Anschauungsvermögens wäre, wie mich dünkt, doch eine weit sichere Grundlage zur Aufführung des Systems der Moraltheologie, als die bloße logisch mögliche Idee von einem allerrealsten Wesen nur immer seyn könnte. Sie würde gleichsam den Uebergang aus der Sphäre der Spekulation in das Gebiete der Moraltheologie machen, ohne der zwischen beiden doch wohl eine zu große, ja, meines Erachtens, eine unübersteigbare Kluft befestiget seyn mögte. Sie würde endlich das Band seyn, welches die spekulative mit der praktischen Vernunft, in Ansehung ihrer gemeinschaftlichen Endabsichten, zu einer vollkommnern und unzertrennlichen Harmonie vereinigte.

Hier ist nun der Beweis selbst, oder vielmehr nur der Versuch zu einem einzig möglichen, wiewohl nur deistischen Beweise für das Daseyn Gottes aus der spekulativen Vernunft.

Ich bitte meine sachverständigen Leser, ihn der strengsten Prüfung zu unterwerfen, und mir freimüthig zu sagen: ob und in wiefern er, wo nicht als demonstrativer Beweis, doch wenigstens als ein nothwendiges Postulat der reinen spekulativen Vernunft die Probe aushalte. Die Prämissen dieses Beweises sind, wie gesagt, Grundsätze und Regeln der Vernunftkritik selbst. Habe ich richtig aus diesen Grundsätzen gefolgert; so muß der Beweis Allen einleuchten, die von denselben kritischen Prinzipien mit mir ausgehen.

Doch zur Sache. — Der Beweis zerfällt in folgende Hauptmomente:

Alle unsre theoretische Philosophie ist nur Philosophie der Erscheinungen. Es giebt überall für uns keine Realerkenntnisse, als nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung. Alle Objekte unsrer möglichen Erkenntnisse sind also nicht Dinge an sich selbst; — es sind nur ihre nothwendigen und beständigen Verhältnisse oder Beziehungen zu der besondern Art unsers Vorstellungsvermögens.

Diesen bloßen Beziehungen und Verhältnissen muß indeß ein obgleich uns unbekanntes Etwas nothwendiger Weise zum Grunde liegen, wodurch alle Erscheinungen als bloße Beziehungen oder Verhältnisse, selbst erst möglich gemacht werden. Kurz: es muß Dinge an sich geben, in deren Wesen und

Eigenschaften jene Beziehungen zureichend gegründet sind.

Zwar sind wir als Wesen von sinnlicher Anschauungsart nicht im Stande, die Existenz, noch weniger die Art dieser Existenz und die innre Realbeschaffenheit von Dingen die keine Verhältnisse mehr sind, im eigentlichen Verstande zu erkennen. Dazu würde intellektuelle Anschauung erfordert. Nichts desto weniger sind wir berechtiget, aus der objektiven Realität der Erscheinungen auf die reale Existenz absoluter unserm sinnlichen Anschauungsvermögen unerkennbarer Wesen die sicherste Schlußfolge zu ziehen. Alle Erscheinungen sind entweder ein bloßes Spiel des Idealismus ohne objektive Realität und Bedeutung; — oder es giebt Dinge an sich; als die nothwendigen Substrate, unter deren Voraussetzung die objektive Realität der Erscheinungen einzig und allein möglich ist. Die Existenz der Dinge an sich enthält also etwas mehr als nur logische Möglichkeit. Sie ist keinesweges eine blos beliebige oder problematische Idee, sondern ausgemachte durch die Theorie der Erscheinungen selbst nach Prinzipien der transcendentalen Aesthetik und Analytik des reinen Verstandes uns verbürgte Wahrheit. Nur die Erkennbarkeit dieser Dinge an sich, der Art ihrer Existenz, und ihrer realen Beschaffenheit muß unserm sinnlichen Anschauungsvermö-

gen und blos diskursiven Verstande schlechterdings abgesprochen werden.

Wird nun diese transcendentale Wahrheit von der nothwendigen Existenz der Dinge an sich als unbezweifelt vorausgesetzt; und läßt man ferner den Satz als unläugbar gelten; daß jeder besondern Art der Existenz (der intelligiblen und der sinnlichen) auch eine ihr gemäße Art der Anschauung entsprechen müsse; so ist folglich auch die Existenz eines intellektuellen Anschauungsvermögens mittelbar — vermittelst der angenommnen oder zum Behuf der objektiven Realität der Erscheinungen nothwendig vorausgesetzten Existenz der Dinge an sich ohne Widerrede erwiesen. So wie es nemlich keine Erscheinungen unter der Form vor Raum und Zeit ohne ein Vorstellungsvermögen geben könnte, in dessen wesentlichen und unwandelbaren Gesetzen der Form dieser Erscheinungen schon a priori liegt; — oder mit andern Worten: wie alle Erscheinungen sogleich gänzlich aufhören würden, wenn ihr nothwendiges Correlatum, die Form unsrer Sinnlichkeit wegfiele: so wären auch die Gegenstände an sich nach dem System des materialen Idealismus leere Gedankendinge ohne Existenz und Realität, gäbe es keinen Verstand, der sie anschaute. Durch unsre sinnliche abgeleitete Anschauungsart wird das Daseyn der Erscheinungen erst gegeben, und ohne jenes sind

diese Nichts. Durch ein intellektuelles Anschauungsvermögen wird hingegen die Existenz der Dinge an sich selbst erst gegeben, die als isolirt betrachtet, ohne Beziehung auf einen reinen anschauenden Verstand schlechterdings nicht statt finden kann.

Wir müßten also entweder die angenommne Existenz der Dinge an sich für widerrechtlich halten (welches nicht denkbar ist) oder wir sind befugt, das Daseyn eines intellektuellen Anschauungsvermögens als unläugbar vorauszusetzen, wodurch die Existenz der Dinge an sich erst gegeben, ja überhaupt erst als möglich erkannt wird. — So weit die spekulative Vernunft.

Nach der Theorie der Vernunftkritik ließe sich also wohl selbst mit der spekulativen Vernunft das Daseyn Gottes, so fern wir darunter ein Wesen von intellektueller Anschauungsart verstehen müssen, durch Folgerungen erweisen, wenn man anders beweisen nennen darf, was ohne gegebne mögliche Anschauung blos in Verknüpfung mit einer nothwendigen Idee von irgend einem intelligiblen Daseyn der Dinge als eine ihm allein entsprechende intelligible Anschauungsfähigkeit eben so nothwendig denkbar ist.

Indes bliebe der spekulativen Vernunft dieses intellektuelle Anschauungsvermögen immer nur noch ein unbekanntes transcendentales Etwas, wenn

nicht hier die praktische Vernunft vermöge der unbezweifelten Realität des moralischen Gesetzes und des Prinzips der transcendentalen Freiheit diese wesentlichen Mängel ergänzte, und den leeren Deismus der spekulativen Vernunft zur Vollständigkeit, moralischen Würde und Fruchtbarkeit des praktischen Theismus erhöbe.

Laßt uns nun auf den geführten Beweis noch einmal zurücksehen, und die einzelnen Momente desselben mit Einem Blick vorstellen.

Alle Erscheinungen meines innern und äußern Sinnes, soll ihnen objektive Realität zukommen, müssen als bloße obgleich nothwendige und unveränderliche Beziehungen oder Verhältnisse in Etwas zureichend gegründet seyn, das nicht mehr Verhältniß, sondern ein Ding an sich selbst ist. Nun muß aber diesem Dinge an sich oder der intelligiblen Welt ein intellektuelles Anschauungsvermögen, als ihr nothwendiges Correlatum, wodurch ihre reale Möglichkeit und Existenz erst gegeben wird, eben so nothwendigerweise korrespondiren, als den Erscheinungen unter der formalen Bedingung von Raum und Zeit oder irgend einer andern Form ein diesen Erscheinungen gemäßes sinnliches Vorstellungsvermögen entsprechen muß. Also giebt es in Verhältniß auf die intelligible Welt, deren Daseyn die spekulative Vernunft aus der objektiven Realität der Er-

scheinungen nothwendig postulirt, ein intellektuelles Anschauungsvermögen eben so gewiß, als in Beziehung auf eine Sinnenwelt oder den Innbegrif der Erscheinungen, Wesen von sinnlicher Anschauungsart, vorhanden seyn müssen.

Man erlaube mir nun zu weiterer Erläuterung noch einige Bemerkungen über diesen Beweis hinzuzufügen.

Erstlich, diesem Beweise, wird man vielleicht sagen, fehlt es doch gar sehr an erforderlicher Evidenz. Er kann unmöglich die Dignität eines demonstrativen Beweises behaupten. Nach unbezweifelten Grundsätzen der Vernunftkritik kann kein Daseyn aus bloßen Begriffen gefolgert; — es muß wirklich angeschaut, oder wenigstens als zusammenhängend mit den materialen Bedingungen der Erfahrung vorgestellt werden.

Ich gebe zu, daß man diesem Beweise die Strenge und Bündigkeit einer Demonstration absprechen könne, so bald vom wirklichen Erkennen eines Daseyns die Rede ist.

Aber erkennen, und als nothwendige Voraussetzung der Erklärung der transcendentalen Möglichkeit der Erscheinungen ein absolutes Daseyn annehmen; — das ist doch nichts weniger als einerley. Nur das Letztere, nicht das Erstere darf sich die spekulative Vernunft anmaßen. Also müßte unser

Beweis doch wenigstens als nothwendiges Postulat der reinen spekulativen Vernunft stehen bleiben.

Zwar bedarf der reine Verstand um seinen Begriffen und Grundsätzen objektive Realität und Bedeutung zu verschaffen, ganz und gar nicht irgend eines absoluten Daseyns. Sein einziges Feld ist die Erfahrung; seine Materialien, die Erscheinungen, deren transcendentale Gründe folglich ganz außerhalb der Grenzen seiner Erkenntnißsphäre liegen. Aber die Vernunft ist doch befugt, dieses transcendentale Warum der Erscheinungen anzunehmen, oder sie bleiben ihr ein ewig unerklärbares Räthsel. Sie kann nur unter den alternativen Sätzen wählen: entweder alle Erscheinungen sind nach dem System des realen Idealism: ein leeres Gedankenspiel; oder sie deuten auf Gegenstände hin, die als Dinge an sich existiren, und deren reale Möglichkeit nur unter der nothwendigen Voraussetzung eines intellektuellen Anschauungsvermögens kann gedacht werden. Das Daseyn der Dinge an sich ist ihr also eben so gewiß, nur nicht so evident, als das Daseyn und die objektive Realität der Erscheinungen, da jenes in einer möglichen Anschauung von dem Verstande kann erkannt; dieses hingegen nur als nothwendiges Postulat zum Behuf der objektiven Realität der Erscheinungen von der Vernunft muß angenommen oder vorausgesetzt werden.

In so weit ist weder Täuschung, noch leere und blos problematische Idee.

Man kann, denke ich, von einer Wahrheit die mit andern unläugbaren Wahrheit, der objektiven Realität der Erscheinungen, in unzertrennlicher Verbindung steht, und durch diese uns gleichsam verbürgt wird, doch eigentlich nicht sagen, daß sie ein bloßes Problem für die Vernunft bleibe. — Dieses ist aber auch die unübersteigbare Grenze für die Vernunft. Mit dem ersten Schritt über diese nothwendige Grenze hinaus, befindet sie sich schon in dem Gebiete der Täuschung und des Scheins, oder blos logischer Möglichkeiten. Sie kann nun weder die Art der Existenz dieser sogenannten ωντος ονταων noch ihre innern Realbeschaffenheiten erkennen oder auf eine reelle Art bestimmen. Da sie nemlich kein eigenes reales sondern nur ein logisches Wesen besitzt, und alle Data zu ihren Ideen aus heterogenen Quellen, den Begriffen und Grundsätzen des reinen Verstandes schöpfen muß, so ist sie auch nicht fähig, nach einem andern Maasstabe bloßer Verstandesbegriffe jene transcendentalen Gegenstände zu bestimmen.

Alle reinen Verstandesbegriffe gehen aber nur auf Erscheinungen, und ihre objektive Gültigkeit erstreckt sich nur auf Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Aus welchem Grunde darf sich daher die Vernunft anmaßen; was nur von Verhältnissen

oder Beziehungen gelten kann, auf Dinge an sich selbst überzutragen; oder das bloße logische Wesen und die analytischen Attribute eines Dinges zu seinem Realwesen und synthetischen Attributen a priori zu erheben? Unter den Erscheinungen und den Dingen an sich giebt es irgend einen Zusammenhang, und diesen letztern muß zugleich ein ihnen gemäßes intellektuelles Anschauungsvermögen entsprechen. Das ist alles, was die spekulative Vernunft von den transcendentalen Gegenständen behaupten kann. Sie darf aber keinen einzigen reinen Verstandesbegrif auf sie anwenden, da diese Begriffe insgesammt nur Sinn und objektive Realität haben, in wie weit sie von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gebraucht werden. Denn sie stehen alle unter den nothwendigen Bedingungen unsers sinnlichen Anschauungsvermögens, die wir nicht zugleich zu Gesetzen für die Dinge an sich machen können. Die spekulative Vernunft weiß überhaupt nur, daß Dinge an sich den Erscheinungen nothwendig zum Grunde liegen müssen, ohne übrigens weder von der bestimmten Art ihres realen Zusammenhanges mit den Erscheinungen, noch von ihrem ursprünglichen Beschaffenheiten, so fern sie keine bloßen Verhältnisse mehr sind, auch nur das mindeste zu erkennen.

Zweitens, daß, wenn überhaupt ein den Erscheinungen zum Grunde liegendes Daseyn der Dinge

an sich einmal angenommen wird, auch ein ihnen korrespondirendes intellektuelles Anschauungsvermögen nothwendig müsse vorausgesetzt werden; — dieses ist ein Satz, der Vielen bei weiten noch nicht ausgemacht scheint. Man hat gegen die hier behauptete Abhängigkeit jeder Art der Existenz von einem ihr korrespondirenden Anschauungsvermögen Einwürfe erhoben, die eine Prüfung verdienen. Unter andern hat ein Rezensent in der A. D. B. bei Gelegenheit seiner Rezension der Jakobschen Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden; und vielleicht eben dieser in einer Rezension der neuen Ausgabe der kantischen Kritik der spekulativen Vernunft jener Behauptung einige Grundsätze aus seinem System entgegengesetzt. — Es ist bekannt, daß der seelige Mendelssohn in seinen Morgenstunden, einem in vieler Absicht sehr vortreflichen Buche, unter mehrern Beweisen auch folgenden zum Theil originellen Beweis für das Daseyn Gottes führte.

Alles Mögliche muß als möglich; so wie alles Wirkliche als wirklich erkannt werden. — Nun kann kein menschlicher, ja kein eingeschränkter Verstand überhaupt alles Mögliche und alles Wirkliche erkennen; also muß es einen uneingeschränkten Verstand geben, der die gesammte Erkenntnisspähre alles Möglichen und alles Wirklichen in sich begreift.

Der besagte Rezensent meint, daß Mendelssohn mit diesem Beweise gegen eine gewisse Klasse seiner Gegner, die Idealisten, nur e concessis habe streiten wollen, und beschuldigt daher Hr. Jakob einer unverzeihlichen Inkonsequenz, weil er glaube, einen Beweis durch Prinzipien entkräften zu können, die Mendelssohn zu Prämissen seines Beweises gebraucht habe. Er selbst hält für sein Theil, aber nur nach Grundsätzen seines Systems den Beweis für schwach und zu einer Demonstration unfähig, und sucht dagegen mit sehr vielem Scharfsinn die absolutte von irgend einem erkennenden Geiste überhaupt unabhängige reale Möglichkeit und Wirklichkeit eines Dinges zu erweisen. Allein, alle seine Behauptungen dafür, halten gleichwohl die strenge Prüfung der Vernunftkritik nicht aus. Und der kritische Beurtheiler der Mendelssohnschen Beweise that nach meinem Urtheil nicht Unrecht daran, er handelte nicht inkonsequent, daß er jenem Beweise Prinzipien der Vernunftkritik entgegensetzte. Denn so wie Mendelssohn den Beweis führte, mußte er allerdings verunglücken; und er kann dieser Form auch gewiß keine Begünstigung oder Unterstützung in irgend einem Grundsatze der Vernunftkritik finden.

Der verewigte Weltweise hatte nemlich beim Entwurf zu diesem Argument weder den wesentlichen

Unterschied unter Dingen an sich und ihren bloßen Verhältnissen, oder Erscheinungen, nach den zwischen realer und blos logischer Möglichkeit, zwischen erkennbarem und nur gefolgertem oder zum Behuf unläugbarer Wahrheiten nur vorausgesetztem Seyn nicht deutlich vor Augen; konnte auch diese reale Verschiedenheit zufolge eigenthümlicher Grundsätze seines Systems nicht anerkennen.

Aus diesem Grunde kann die Kritik der spekulativen Vernunft dem Beweise mit Recht vorwerfen, daß darinn blos logische Möglichkeit und Wirklichkeit mit realer auf eine widerrechtliche Art verwechselt werden.

Was dem Beweise seine Kraft und Bündigkeit benehmen muß, das ist der unbestimmt gebliebne und unentwickelte Charakter der besondern Arten des Möglichen und des Wirklichen. Es giebt eine Art von realer Möglichkeit und Wirklichkeit, die nur von einem diskursiven Verstande, der nicht selbst anschaut, sondern aus Begriffen besteht, die blos in Verbindung mit der Sinnlichkeit objektive Bedeutung erhalten, kann erkannt werden. Und dieses ist die Erkenntniß der realen Möglichkeit und Wirklichkeit der Erscheinungen, von denen ein Verstand, der die Dinge, nur wie sie an sich selbst seyn mögen, unmittelbar anschaut, auch nicht einma einen Begrif haben kann. Hingegen gehört die Er

kenntniß von der realen Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge an sich ausschließungsweise in die Erkenntnißsphäre eines anschauenden Verstandes, und muß daher aus der Region dessen, was ein sinnliches Anschauungsvermögen nur erkennen kann, schlechterdings ausgeschlossen werden. Denn Erscheinungen sind für sich betrachtet, Nichts; ihre reale Möglichkeit und Wirklichkeit bezieht sich einzig und allein auf die nothwendigen und allgemeinen Bedingungen eines sinnlichen Anschauungsvermögens. Und die Erkenntniß von der realen Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge an sich ist über alle diese formalen Bedingungen gänzlich erhaben.

So wie nun den Erscheinungen ein sinnliches Anschauungsvermögen entsprechen muß, wodurch sie allererst reale Möglichkeit und Wirklichkeit erhalten; so muß auch den Dingen an sich ein intellektuelles Anschauungsvermögen korrespondiren, wenn sie etwas mehr als blos logische oder problematische Ideen seyn sollen. Für uns bleiben sie freilich gewissermaßen immer nur problematische Ideen, aber nicht in Rücksicht auf ihre Existenz überhaupt, sondern nur in Ansehung der Erkenntniß von der bestimmten Art ihres Daseyns und ihrer Realbeschaffenheit, denn jene wird uns durch die objektive Realität der Erscheinungen selbst außer allen Zweifel gesetzt.

Soll demnach jenes Argument für das Daseyn Gottes Bündigkeit und Beweiskraft haben; so muß es, genauer bestimmt, und in syllogistische Form gebracht, so lauten:

Für jede besondre Art oder Modifikation (der sensiblen und der intelligiblen) des realen Möglichen und Wirklichen, muß auch ein ihr entsprechendes Anschauungsvermögen existiren, wodurch sie allererst vorgestellt und gegeben wird.

Nun giebt es auch eine intelligible Art der Objekte zu existiren und eine reale Möglichkeit, die ihnen als Dingen an sich zukommt (vermöge der nothwendigen Voraussetzung der objektiven Realität der Erscheinungen). Also muß auch ein intellektuelles Anschauungsvermögen vorhanden seyn, wodurch diese Objekte als Dinge an sich allererst angestellt und gegeben werden.

Und nun versuche man, ob sich gegen diesen Beweis, auch so bestimmt; noch etwas erhebliches einwenden lasse. Ich wenigstens glaube nicht, daß er irgend einem unbeantwortlichen Zweifel unterworfen seyn dürfte.

Wir können uns schlechterdings keine Möglichkeit ohne Verhältniß auf einen Verstand, indem sie gedacht wird; und kein Daseyn ohne Beziehung auf ein Anschauungsvermögen denken; oder wir stellen uns einen leeren Begrif ohne Sinn und Bedeutung

vor. Der einzige Charakter des logisch Möglichen ist das Kriterium des Denkbaren; so wie das Kennzeichen des realen Möglichen und Wirklichen in der Erscheinung in seiner Uebereinstimmung mit den nothwendigen Bedingungen unsers Erkenntnißvermögens, vermöge welcher unser Verstand in den Stand gesetzt wird, die Kriterien der ralen Möglichkeit und Existenz von allem, was ihm nur immer in der Erfahrung vorkommen mag, schon a priori bestimmt anzugeben. Das übrige beruht hierbei auf empirischen Bedingungen a posteriori, die unter zufälligen Zeitbedingungen stehen, und jene nothwendigen Bedingungen des reinen Erkenntnißvermögens jedesmal schon voraussetzen.

Wer kann, fragt hier der Rezensent an der oben angeführten Stelle, wer kann wohl den widersinnischen Satz behaupten wollen, daß die neue Erfindung der ärostatischen Maschine erst dadurch möglich geworden sey, daß sie von einem Verstande gedacht und zur Wirklichkeit gebracht worden? Müssen wir ihr nicht, um einer Absurdität auszuweichen, eine selbstständige von irgend einem erkennenden Geiste überhaupt unabhängige Möglichkeit einräumen? Allein ich behaupte dagegen, daß diese Erfindung, so wie jede vorkommende mögliche Erfahrung überhaupt, nur darum und nur in sofern reale Möglichkeit auch schon vor ihrer wirk-

lichen Erkenntniß und Hervorbringung hatte, als sie den nothwendigen Bedingungen unsers Erkenntnißvermögens a priori entspricht, und nur um deswillen für Wesen unsrer Gattung kann erkennbar genannt werden. In diesen reinen Verstandesgesetzen lag also immer schon die erste Bedingung von ihrer realen Möglichkeit und Wirklichkeit, die aber erst in der Zeit von einem erkennenden Wesen wirklich konnte gedacht und in der Erfahrung dargestellt werden, da es hier, wie bei allen Erfahrungsobjekten überhaupt, zugleich auf genauere Erkenntniß von den besondern und zufälligern Naturgesetzen, so wie von der Natur der abgeleiteten Erscheinungen, ankommt, die, ihrer empirischen Natur nach, nur im stufenweisen Fortgange und Wachsthum bestehen kann, übrigens aber selbst erst durch jene ursprünglichen und nothwendigen Verstandesgesetze möglich gemacht wird.

So wie wir demnach für die reale Möglichkeit und Existenz der Erscheinungen oder der Natur einen diskursiven Verstand, als den Schöpfer derselben, annehmen müssen: so sind wir auch befugt, in Rücksicht auf die reale aber uns unerkennbare Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge an sich einen reinen anschauenden Verstand, als den Schöpfer derselben, anzuerkennen und vorauszusetzen. Und dieses intellektuelle Anschauungsvermögen,

dieser Schöpfer der Dinge an sich, durch den das Daseyn einer intelligiblen Welt erst gegeben werden kann, ist — Gott.

Drittens, nach dem ersten Anblick zu urtheilen, kann es scheinen, als ob mit dem ganzen Beweise zum Besten des reinen spekulativen Naturalismus wenig oder nichts gewonnen sey. Das Argument ist im Grunde doch nur deistisch; es enthält nichts mehr, als die leere Idee von dem Daseyn eines intellektuellen Anschauungsvermögens überhaupt, von dem wir als Wesen, die blos sinnlicher Anschauungen fähig sind, ja doch keine Erkenntniß haben können. Wie übrigens dieses Wesen von intellektueller Anschauung existire, was für reale Beschaffenheiten ihm zukommen, und in welchen Verhältnissen es mit der moralischen und intelligiblen Welt stehe; — über alle diese Fragen läßt uns jenes Argument in einer völligen Ungewißheit. Und doch stehen gerade diese Fragen mit unsern interessantesten Erwartungen in der genauesten Verbindung.

Wahr ist allerdings, wie ich auch bereits zugestanden, daß dieses Argument bei weitem noch nicht hinreiche, der ersten Grundwahrheit aller Religion ihren erforderlichen praktischen Werth zu geben, oder sie in genaue Verbindung mit unsern höchsten moralischen Zwecken zu setzen. Denn dazu

werden Prinzipien der praktischen Vernunft erfordert. Aber es kann doch wenigstens als sichere Grundlage zur Aufführung des Systems der Moraltheologie dienen. Ja, noch mehr! Es ist dem Spinosism entgegengesetzt, und entkräftet auf einmal die der Vernunftkritik so nachtheilige scheinbare Behauptung, als ob ihre Grundsätze die spinosistische Idee von Gott begünstigten.

Eben erinnere ich mich hier einer Anmerkung in einer Rezension der A. D. B. über die Schulzischen Erläuterungen der Kantischen Vernunftkritik, worinn ausdrücklich der Kritik der Vernunft der Vorwurf gemacht wird, als ob sie den Spinosismus begünstige, weil ihre Grundsätze wenigstens noch zweifelhaft und unbestimmt ließen, ob nicht auch die transcendentale Verstandeswelt das nothwendige und unendliche Ding seyn könne, welches die spekulative Vernunft blos zur Vollendung der Totalität ihrer Ideen aufsuchen muß.

Aber vermittelst des Beweises von dem gefolgerten Daseyn eines intellektuellen Anschauungsvermögens aus der vorauszusetzenden Existenz einer Verstandeswelt oder der Dinge an sich, kann die Vernunftkritik diesen Verdacht von sich ablehnen. Zwar muß sie sich bescheiden, das nothwendige und unendliche Ding für sich allein nicht zu erkennen. Sobald sie aber in praktischer Absicht ein-

mal berechtiget wird, ein nothwendiges und unendliches Wesen anzunehmen, so kann sie nun aus spekulativen Prinzipien so viel wenigstens darthun, daß dieses nothwendige Wesen nicht die Verstandeswelt selbst seyn könne; — daß die Begriffe des Unabhängigen und Unendlichen nur auf ein intellektuelles Anschauungsvermögen passen. Sollte nemlich die Verstandeswelt selbst dieses intellektuelle Anschauungsvermögen seyn, und in die Reihe der Dinge an sich als ein Glied derselben gehören: so müßte man den widersprechenden Satz annehmen, daß ein Ding, dessen reale Möglichkeit und Wirklichkeit nur durch etwas anders von ihm Verschiedenes gedacht und gegeben wird, mit seinem Korrelat, worauf es in Beziehung nur kann gedacht und gegeben werden, einerlei sey. So wie es absurd wäre, zu sagen: die Erscheinungen selbst sind einerlei mit ihrem Korrelat, dem sinnlichen Anschauungsvermögen; so muß es auch widersprechend seyn, zu behaupten: die Dinge an sich sind von dem itellektuellen Anschauungsvermögen, wodurch sie erst gedacht und gegeben werden, selbst nicht verschieden. Die Verstandeswelt kann diesen Titel nur führen, kann nur eine wahre Idee seyn, der wir reale Möglichkeit und Existenz beilegen dürfen, in sofern sie auf einen reinen anschauenden Verstand bezogen wird, den wir als ein von ihr

noch unterschiedenes Etwas uns denken müssen. Sie kann also eben so wenig ohne Beziehung auf ein von ihr verschiedenes intellektuelles Anschauungsvermögen, als die Sinnenwelt, ohne Verhältniß auf das von ihr unterschiedne Korrelat, nemlich ein sinnliches Anschauungsvermögen, als existirend gedacht werden.

Wir verstehen unter der Verstandeswelt den Inbegrif dessen, was in Einer Rücksicht zwar als bloße Naturerscheinung, aber in der andern doch auch zugleich und in wie weit es als ein Ding an sich unabhängig von der Erkenntniß irgend eines sinnlich anschauenden Wesens existirt. In diesem Reiche der intelligiblen Welt nehmen wir mit allen vernünftigen moralischen Wesen, die sich zugleich ihrer intelligiblen Natur bewust sind, den höhern Rang ein. Aber wir erkennen uns selbst gleich allen Wesen, denen intellektuelle Anschauung mangelt, doch nur als Naturerscheinung, nicht als Intelligenz. Wir können uns als intelligible Wesen in theoretischer Absicht nur denken, und erst vermittelst des unläugbaren Gefühls des moralischen Gesetzes unsers intelligiblen Charakters uns bewust werden. Das Objekt unsrer eigenen intelligiblen Existenz, das wir nur erkennen, in sofern es uns erscheint, kann also nur ein Gegenstand der

Erkenntniß eines von ihm verschiednen intellektuellen Anschauungsvermögen seyn.

Doch vielleicht könnte die Verstandeswelt selbst ein solches Wesen aufweisen, das sich selbst als einen Gegenstand von blos intelligibler Natur anschaute, und zugleich die ganze Natur sich nur als Verstandeswelt oder als einen Inbegrif von Intelligenzen vorstellte! Nun — so wäre dieses das gesuchte intellektuelle Anschauungsvermögen. Aber es könnte auch dann nicht mehr zur Verstandeswelt als ein Glied derselben gezählt; es müßte schlechterdings als außerweltlich gedacht und außer der Sphäre der Verstandeswelt gesetzt werden. Denn ein Wesen, das nur als Intelligenz existirt, und also auch nur als Intelligenz sich erkennt; — Das alle außer ihm befindliche Dinge nur als Objekte an sich, oder nur in dem Gesichtspunkte einer intelligiblen Welt ansieht; — ein solches Wesen kann nicht zugleich als Erscheinung existiren, und sich selbst nicht zugleich ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung seyn. Wir müssen von diesem blos intelligiblen Wesen sagen, daß sein Daseyn nicht innerhalb der Sphäre der Verstandeswelt könne gesucht und gefunden werden.

Das Daseyn eines intellektuellen Anschauungsvermögen zu erweisen, oder vielmehr aus der objektiven Realität der Erscheinungen dieses Daseyn

als Postulat der theoretischen Vernunft nur zu folgern; — das ist also der erste aber auch der letzte Schritt, den die Spekulation mit glücklichem Erfolg in das Gebiet der Transcendentaltheologie thun kann. Hier muß sie stehen bleiben und der praktischen Vernunft das Uebrige überlassen. Diese kann erst die leere blos deistische Idee von dem Daseyn eines reinen anschauenden Verstandes gleichsam ausfüllen, und ihr eine Form geben, worin sie allein mit ihren höchsten moralischen Zwecken in die genaueste Harmonie gebracht wird. Nach blos theoretischen Prinzipien bleibt es nemlich noch unentschieden, wie wir uns auf bestimmte Art, und insonderheit in moralischer Rücksicht, dieses intellektuelle und außerweltliche Anschauungsvermögen denken müssen. Unsre intelligible Natur giebt sich uns nur in Beziehung aufs Praktische zu erkennen; durch das klare Gefühl der Freiheit und die Wirkung desselben, das unläugbare Bewustseyn eines moralischen Gesetzes. Die Erkenntniß dieses praktischen in uns vorhandnen Gesetzes liefert uns also auch erst die Data zur bestimmten Ausbildung des Begrifs von einer Intelligenz überhaupt; und wie insonderheit die höchste aller Intelligenzen, ja das Oberhaupt derselben gedacht, oder nach welchen Begriffen sie deutlicher müsse bestimmt werden. Nemlich als freies We-

sen, dessen Wille in allen seinen Rathschlüssen und Handlungen einzig und allein durch das praktische Gesetz der Freiheit bestimmt wird. — So gebietet ferner auch die praktische Vernunft, um ihrer höchsten Zwecke willen, dieses freie Wesen von blos intellektueller Anschauung, der Zahl und Intensität nach als Einheit anzunehmen, ihm den Charakter eines unendlichen, ewigen und unabhängigen Gesetzgebers; — die Prädikate von unendlicher Weisheit, Macht, Güte, Gerechtigkeit u. s. w. beizulegen. Doch — wozu hier eine unvollkommne Kopie von den erhabnen Zügen, wodurch die praktische Vernunftkritik den moralischen Begrif eines unendlichen Gesetzgebers mit unnachahmlicher Meisterhand, wie man von einem Kant es erwarten konnte, vollständig verzeichnet hat.

Daß übrigens die spekulative Vernunft mit ihrer einzig rechtmäßigen Behauptung von dem Daseyn eines intellektuellen Anschauungsvermögens mehr nicht, als nur gleichsam den ersten Grundstein zu Errichtung einer vollständigen moralisch theologischen Theorie legen könne; — dabei ist für uns und unsre interessantesten moralischen Zwecke und Erwartuugen ganz und gar kein Verlust. Für unsre praktische Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes und von der moralisch nothwendigen auf dieses Daseyn sich gründenden

Wahrheit der Unsterblichkeit ist genug, daß die Spekulation nicht nur keinen Widerspruch in jener Idee findet, sondern auch wenigstens Eine reale Bestimmung in derselben, nemlich den Charakter der intellektuellen Anschauung darstellen, und um dieser Bestimmung willen von ihr behaupten kann: es müsse ihr ein wirklich existirendes Objekt außerhalb den Grenzen aller möglichen Erfahrung entsprechen.

Der Grund des so äußerst starken Interesse, das wir an den wesentlichsten Wahrheiten der Religion nehmen, liegt doch fast einzig in unsrer moralischen Natur. Ohne diese würde die Beschäftigung mit den Wahrheiten der Religion bei weiten nicht so viel Reiz für uns haben; — Würde das Streben nach Licht und Gewißheit in diesen übersinnlichen Dingen weit minder wesentliches Bedürfniß für uns seyn.

Und was würde uns am Ende auch das hellste Licht und die evidenteste Gewißheit helfen, die die spekulative Vernunft von der Natur des höchsten Wesens uns verschaffen könnte, fanden wir nicht zugleich in den Gesetzen und Principien unsrer praktischen Vernunft einen sichern Leitfaden, an dem wir zur moralischen Erkenntniß des Unendlichen uns zu erheben vermöchten. Die Erkenntniß der moralischen Eigenschaften Gottes — des wichtigsten und

interessantesten Gesichtspunktes, indem wir das höchste Wesen ansehen, können wir doch nur aus der Quelle unsrer praktischen Vernunft oder des moralischen Gesetzes schöpfen. Und diese Erkenntniß giebt allem Uebrigen, was wir von Gott wissen können, giebt selbst der Idee des Unendlichen erst ihren wahren und absoluten praktischen Werth. Der Grad der moralischen Güte des Willens ist daher auch der allein sichere Maasstab zur Bestimmung der Richtigkeit, Reinheit und Würde religiöser Ideen. Oder mit andern Worten: je besser und reiner die moralischen Gesinnungen und Willensmaximen eines Menschen sind: um so richtiger, würdiger und gereinigter werden auch seine Begriffe von den Wahrheiten der Religion seyn.

Dieses ist so gewiß, daß wir den Anfang aller wahren religiösen Aufklärung erst in die Epoche der verbesserten und erhöhten Kultur der praktischen Vernunft setzen können.

Wie barbarisch sind und waren nicht größtentheils alle religiösen Ideen bei Völkern, die kaum die erste Stufe der moralischen Kultur erstiegen. Die Religion — es ist wahr — die Religion hat sichtbaren Einfluß auf Moralität. Aber den Einfluß, welchen die Moralität auf Bildung und Verfeinerung religiöser Ideen äußert, müssen wir doch voransetzen und als die ursprüngliche Quelle aller

vernünftigen und praktischen Erkenntniß von dem höchsten Wesen ansehen. Die Offenbarung selbst, um verständlich und nützlich zu werden, muß sich bei ihrer Mittheilung religiöser Ideen an den jedesmaligen Grad der moralischen Kultur genau anschließen.

In noch ganz rohen und verwilderten Gemüthern kann daher der Glaube an Gott und Unsterblichkeit wenig oder Nichts auf ächte Moralität unmittelbar wirken. Denn sie sind nicht praktisch, diese Ideen; sondern so roh, so wüste und unrein wie die Gemüther selbst, aus denen sie hervorkeimen.

Und hier tritt auch oft der Fall ein, wo der Aberglaube schädlicher werden muß, als der Unglaube. Denn ungeläuterte und unmoralische Begriffe von den Wahrheiten der Religion, müssen ihrer Natur nach hinwiederum unmoralische Gesinnungen und Willensmaximen erzeugen und begünstigen.

Zwar kann in mehr als einer Rücksicht auch der wüste und blos durch die Furcht erzeugte Begrif von Religion manches Gute für die Moralität wirken. Aber nur negativ; — in sofern er vor manchen groben und allgemein schädlichen Ausbrüchen des Lasters verwahrt. Allein ächte reine Sittlichkeit kann er doch auf keine positive und unmittelbare Weise befördern. Die Triebfedern der reinen praktischen

Vernunft sind nur die Frucht vernünftiger und rein moralischer Ideen der Religion und diese herrliche Frucht kann doch eigentlich nur unter den fortdauernden wohlthätigen Einflüssen einer Sittlichkeit zur Reife gedeihen.

Hume und die Anhänger dieser seiner Meinung haben nun wohl so unrecht nicht, wenn sie die Furcht für eine gelegentliche Ursache von der Erzeugung des Begrifs der Religion ausgeben. Nur darinn irren sie daß sie wider die Natur der Sache und die Zeugnisse zuverläßiger Thatsachen diese Entstehungsart für die einzige erklären.

Wenigstens wissen wir, daß ächte religiöse Aufklärung erst durch ächte moralische Aufklärung sey hervorgebracht und befördert worden; und daß wir diese unschätzbare Wohlthat wie ich bereits erwähnt, dem Christenthum zu verdanken haben.

Unter der Voraussetzung nun, daß beide, die religiöse und die moralische Aufklärung immer in gleichen Schritten mit einander fortgehen, ja daß die erstere nur als Folge von der letztern anzusehen sey; — unter dieser Voraussetzung liegt in den Aussprüchen der heiligen Schriftsteller worinn sie, wenn man den Sinn ihrer Worte mit Enthüllung alles Bildlichen auf deutliche Begriffe zurückführt, von dem innern Lichte oder dem Geiste der Heiligung als den einzigen Führer reden, durch dessen Leitung wir

zur Erkenntniß und zum Anschauen Gottes gelangen können, ein großer Verstand. Denn sie enthalten insgesammt die große Wahrheit: daß unsre Erkenntnisse und Ueberzeugungen von den Wahrheiten der Religion an Reinheit, an Richtigkeit und Würde, so wie an Leben und Anschaulichkeit immer mehr gewinnen; je klärer wir uns unsers intelligiblen Charakters bewust werden, je höher unser moralisches Interesse steigt, je reiner die Gesinnungen und Maximen unsers Willens werden.

Wie erhaben lautet nicht jener nichts weniger als schwärmerische Satz des Apostels: „Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm." Wer Gottes Gebote gern zu thun, sich bestrebt, der wird mit Gott, seinen moralischen Eigenschaften und Verhältnissen immer vertrauter, ja er muß in eben dem Grade, in welchem er dieser Urquelle aller moralischen Vollkommenheit an Heiligkeit des Willens ähnlicher wird, auch zu einer deutlichen reinen und lebendigen Erkenntniß von ihrer moralischen Natur gelangen.

Fürwahr! hinreichende Beruhigung für den Weltweisen, daß er seine moralischen Erkenntnisse von dem höchsten Wesen aus der Quelle der praktischen Vernunft schöpfen kann. Die Spekulation verschloß ihm den Weg zum Ziel seiner eifrigsten Wißbegierde, oder ließ ihm den Gegenstand seiner

interessantesten Erwartungen höchstens doch nur in dunkler und ungewisser Ferne sehen. Die praktische Philosophie öfnet ihm den Eingang zum Heiligthum der ersten und erhabensten Wahrheit der Religion. Wohl ihm! Er kann durch die enge Pforte der praktischen Vernunftweisheit zu Gott kommen.

So kehrt endlich die Philosophie nach manchen fehlgeschlagnen Versuchen auf den allein sichern Weg zu ihrem Ziel wieder zurück, den sie vielleicht bald anfangs ahndete, aber den mit glücklichem Erfolg zu betreten, sie noch nicht innre Stärke und Energie genug fühlte.

Die erste sinnliche Philosophie bleibt bei den bloßen Erscheinungen stehen, und glaubt die Existenz und allbelebende Kraft der Gottheit unmittelbar in jedem einzelnen Phänomen der Sinnenwelt gefunden zu haben. Die abstraktere aber noch nicht genug belehrte Philosophie nimmt nun schon einen höhern Schwung, erhebt sich über die Spähre bloßer Naturerscheinungen, in dem sie von der Wahrnehmung des Endlichen und Zufälligen in der Welt zur Erkenntniß des Nothwendigen und Unendlichen hinaufzusteigen sucht.

Die gereifte und durch ihre eigenen Täuschungen hinlänglich gewitzigte Philosophie geht erst unmittelbar aus dem Reiche der Natur in das unsichtbare Reich der Verstandeswelt über; schließt

von dem Daseyn und der objektiven Realität der Erscheinungen auf die Existenz der Dinge an sich, unabhängig von irgend einem sinnlichem, aber doch schlechterdings abhängig von einem intellektuellen Anschauungsvermögen, dessen Daseyn folglich eben so gewiß und unläugbar als die vorausgesetzte Existenz der Dinge an sich seyn muß. Und da sie an der Spekulation keinen sichern Wegweiser zur Erkenntniß dieses intellektuellen Anschauungsvermögens findet: so schränkt sie sich nun blos auf die Aussprüche der praktischen Vernunft ein, um durch deren Prinzipien die wesentlichen Lücken auszufüllen, die die spekulative Vernunft in der Bestimmung des Begrifs von dem höchsten Gegenstande ihrer wichtigsten Zwecke und interessantesten Erwartungen noch zurück lassen mußte.

Mit dieser moralischen Idee von Gott, hängen nun die Begriffe von der göttlichen Fürsehung und unsrer eigenen Unsterblichkeit genau zusammen. Beide Wahrheiten sind wesentliche Stücke des Systems der Moraltheologie. Und vorzüglich ist die letztere recht eigentlich als ein nothwendiges Postulat der reinen praktischen Vernunft anzusehen.

Zuerst hier etwas über die Wahrheit der göttliche Fürsehung.

Der praktischen Vernunft kann gewiß nichts leichter werden, als die tröstliche Ueberzeugung von

dieser Wahrheit, die auf Tugend, und Gemüthsruhe gleich wirksame und entschiedende Einflüsse äußert, nachdem es ihr einmal gelungen ist, den Begrif von Gott zu fixiren und in seiner höchsten moralischen Würde und Fruchtbarkeit darzustellen.

Man könnte sagen: die kritische Philosophie scheine die Lehre von der göttlichen Fürsehung weniger zu begünstigen, als die dogmatische.

Der Einwurf ist gewissermaßen so ganz ungegründet nicht. Es kommt darauf an, welchen Sinn man mit der Idee von dieser Wahrheit verbindet. Versteht man darunter die Erkenntniß der Erscheinungen, als Erscheinungen betrachtet; die Aufsicht, Erhaltung und Regierung der Dinge, in sofern sie als bloße Naturphänomene in die Reihe der Sinnenwelt, und ihre Zustände in die Kette der Naturbegebenheiten nach den unwandelbaren Gesetzen der empirischen Kausalität gehören: so kann allerdings in diesem Sinne diese Lehre nach Prinzipien der kritischen Philosophie nicht statt finden.

Diesen Grundsätzen zufolge, muß der Begrif von einer höhern Fürsehung aus der Sphäre der Sinnenwelt gänzlich verwiesen werden. Alle Veränderungen erfolgen hier nach den Gesetzen der physischen Kausalität. — Und überdies können bloße Erscheinungen; — kann die ganze Sinnenwelt mit allen ihren Zuständen und Begebenheiten

kein Gegenstand der intellektuellen göttlichen Anschauung seyn. Die Sinnenwelt gilt und existirt nur für sinnlich anschauende Wesen. Denn sie steht unter den Bedingungen eines sinnlichen Vorstellungsvermögens, die wir in der Idee des reinen anschauenden Verstandes schlechterdings wegdenken müssen.

Allein zum Glück ist diese Vorstellung gerade nicht die einzige, deren der Weltweise zu seiner Beruhigung vonnöthen hat. Wir können einen erhabnern Sinn mit der Idee von der göttlichen Fürsehung verknüpfen, indem sie wahr, ja nach Prinzipien der praktischen Vernunft moralisch nothwendig ist. Und in diesem höhern Gesichtspunkte betrachtet, wird die Idee von der göttlichen Fürsehung für den Weltweisen erst eine reine und unversiegende Quelle wahrer Beruhigung.

So wie die spekulative Vernunft um der objektiven Realität der Erscheinungen willen, der Voraussetzung von dem Daseyn eines intellektuellen Anschauungsvermögens, als des Schöpfers der Dinge an sich bedurfte: so muß sie auch eben dieses intellektuelle Anschauungsvermögen für den Erhalter — nicht der Erscheinungen, sondern der Dinge an sich erklären.

So lange Dinge als Objekte an sich existiren, können sie, ihrer realen Möglichkeit und Wirklich-

keit nach, nur als abhängig von einer intellektuellen Anschauung gedacht werden.

Zur Realisirung und moralischen Bestimmung dieser erhabnen Idee vereinigen sich nun auch hier die wesentlichen Bedürfnisse und Zwecke der praktischen Vernunft, die uns jenes durch alle transscendentale Philosophie uns noch unbekannt gebliebne intellektuelle Anschauungsvermögen als das Oberhaupt, der Erhalter, Aufseher und Regierer der unsichtbaren moralischen Welt erkennen und verehren lehrt.

Ich, als ein Glied in diesem Reiche der Gnaden, bin und bleibe daher auch, so lange meine intelligible Natur fortdauert, ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß und moralischen Regierung. Er, der höchste Gesetzgeber und Richter, kennt mich, zwar nicht, wie ich mir selbst und andern Wesen meiner sinnlichen Anschauungsart bloß erscheine, sondern wie ich an mir selbst bin; — als Intelligenz. Und diese Ueberzeugung von der göttlichen Fürsehung ist zu meiner vollen Beruhigung genug. Mag immerhin meine sensible Existenz die mit allen ihren abwechselnden Zuständen und Veränderungen unter Zeitbedingungen steht, und nach bloßen mechanischen Naturgesetzen bestimmt wird, kein Gegenstand der göttlichen Anschauung und Regierung seyn. Mein sinnliches Daseyn und Le-

ben gehört ja doch nicht zu meinem eigentlichen Ich; ich darf es nur als die äußere sichtbare Hülle meiner innern und unsichtbaren moralischen Existenz oder meines intelligiblen Charakters ansehen.

Eben dieser erhabne Standpunkt, den der Weltweise einnehmen muß, um sich von dem fortdauernden Einflusse der Gottheit auf die Welt zu seiner Beruhigung zu überzeugen, gewährt ihm nun zugleich lichtvolle Aussichten bei dem Anblick des verworren scheinenden Laufs der Dinge, oder der mannigfaltigen Mängel und Unvollkommenheiten, die wir in der physischen und moralischen Welt wahrnehmen.

Zwar liegt es hier gänzlich außer meinem Zweck, eine Theodicee zu liefern. Sie wäre auch überflüßig, da bereits so viele einsichtsvolle und menschenfreundliche Philosophen in Leibnitzens Fußtapfen getreten sind, und, gleich ihrem großen Vorgänger, durch die gefährlichen Labyrinthe des praktischen Skepticism und Unglaubens glücklich sich hindurchgewunden haben.

Aber interessant mögte es doch seyn, zu sehen, wie wohl in dem System der kritischen Philosophie und der Moraltheologie die nie wegzuläugnenden Unvollkommenheiten in der Welt mit der unläugbaren Wahrheit von der göttlichen Fürsehung sich vereinigen lassen?

Ich denke: vielleicht leichter noch, als in jedem andern System.

Was zuvörderst die physischen Uebel betrift: so gehören sie insgesammt doch nur zu den Erscheinungen. Sie sind folglich nur, nach unsrer Perspektive, Mängel und Unvollkommenheiten.

Was in der Erscheinung für ein sinnliches Anschauungsvermögen Unordnung, Zerrüttung und Unvollkommenheit ist: das kann in dem Dinge an sich für einen anschauenden Verstand Ordnung, Vollkommenheit und Harmonie seyn.

Der transcendentale Idealist darf von allen physischen negativen und positiven Uebeln in der Welt sagen, daß sie die Dinge, wie sie an sich selbst seyn mögen, eigentlich ganz und gar nicht angehen; ohne den misverstandnen Satz der Stoiker, daß sie insgesammt bloße Scheinübel seyen, damit rechtfertigen zu wollen. Denn Erscheinung ist nicht Schein, und Uebel, die in der unveränderlichen Natur der Erscheinungen ihren Grund haben, können für uns, in wie weit wir uns und andern Objekte der bloßen Erscheinung sind, keine Scheinübel heißen. Aber sie führen diesen Namen mit Recht in ihrer Beziehung oder Verbindung, in welcher sie mit der moralischen Welt und unserm intelligiblen Charakter stehen. Ja in dieser Rücksicht müssen sie nicht selten für uns wahre Wohl-

thaten heißen, in sofern sie heilsame Mittel zu Hervorbringung, Entwickelung und Beförderung sittlicher Güter und Vollkommenheiten werden.

Und ob sie gleich zuweilen auf der andern Seite unsre moralische Natur auf eine ihr eben nicht günstige Weise afficiren: so darf doch auch selbst dieser Gedanke die Seelenruhe des Weltweisen beim Gefühl derselben nicht unterbrechen. Bei der Bestimmung des wahren Werths unsers moralischen Charakters, können alle diese Modifikationen, die und in sofern er sie von der Sinnlichkeit erleidet, nicht in Anschlag kommen. Der Grund der ächten Güte unsers Willens beruht einzig und allein, unabhängig von allen physischen günstigen oder ungünstigen Einflüssen, auf dem Grade der Anwendung unsrer intelligiblen Kraft oder reinen praktischen Vernunftkausalität, in wie weit die Erreichung dieses Grades uns, als endlichen Intelligenzen betrachtet, nur immer möglich war. Und so dürfen wir hoffen, wenigstens von dem höchsten und unbestechlichsten Richter in Ansehung unsrer sittlichen Würdigkeit beurtheilt zu werden, der als ein Wesen von intellektueller Anschauungsart auf die Veränderungen unsrer bloßen physischen Natur, in sofern sie selbst auf unsre sittliche Natur einfließen, nicht Rücksicht nehmen kann.

Aber die moralischen Uebel — die Unvollkommenheiten, die uns eigentlich als sittliche Wesen angehen; — wir lassen diese sich mit jener erhabnen Idee von einem moralischen Aufseher und Weltregierer vereinigen?

Ohne hier andrer Gründe zur Rechtfertigung der göttlichen Fürsehung zu erwähnen, die auch von Mehreren bereits sind berührt worden, will ich mich nur auf den einzigen großen Beruhigungsgrund einschränken: daß das Wesen unsers intelligiblen Charakters nicht in Heiligkeit des Willens, sondern nur in Tugend; — nicht in der Vollendung, sondern nur im Wachsthum und stufenweisen Fortgange bestehe.

Und dieser Wachsthum — dieses Streben nach höhern Stufen sittlicher Vollkommenheit muß mit mannigfaltigen Verirrungen und Fehltritten — mit tausend fehlgeschlagnen Versuchen begleitet seyn. Unsre Tugend liegt beständig im Kampfe mit den Forderungen unsrer Naturtriebe und Neigungen. Und sie muß öfter sinken, als sie siegen und über die Sinnlichkeit sich erheben kann, da sie sich hier in der ersten Epoche ihrer Existenz und Wirksamkeit befindet, und selbst hier erst spät anfängt als Knospe aufzublühen, oder wenigstens in ihren sichtbaren Wirkungen sich thätig zu äußern, wenn die

Sinnlichkeit lange schon ihre despotische Herrschaft über den Willen ausgeübt hat.

Aber freilich wird der Gedanke von den wesentsentlichen Einschränkungen unsrer sittlichen Natur erst in dem System der Immortalität der Seele Quelle wahrer Beruhigung für den praktischen Weltweisen.

Die Lehre von der Unsterblichkeit ist also recht eigentlich als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft anzusehen.

In Wahrheit: nichts würde für jedem gutgesinnten Menschen demüthigender und niederschlagender seyn; — nichts könnte mit den wesentlichsten Bedürfnissen und Zwecken der praktischen Vernunft auffallender kontrastiren, als der Gedanke von einem gänzlichen Aufhören unsrer moralischen Natur und Existenz mit dem Vergehen unsers sinnlichen Lebens.

Herr Kant hat auch daher in seiner Kritik der praktischen Vernunft die große Wahrheit von der ewigen Fortdauer unsers Geistes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft aufgestellt und aufs bündigste gezeigt, daß die praktische Vernunft, weil sie ihrer schlechterdings nicht entbehren könne, auch befugt sey, sie als gewisse, nothwendige Wahrheit anzunehmen und vorauszusetzen.

Was giebt aber eigentlich der Wahrheit von der Unsterblichkeit unsrer Seele ein so hohes Interesse für die praktische Vernunft? Nicht die bloße Ueberzeugung von ihrer Unverweslichkeit; aber wohl die noch weit tröstlichere Ueberzeugung von ihrer fortdaurenden Persönlichkeit und von ihrem stetigen in unbegrenzte Ewigkeiten fortgehenden Wachsthum in der sittlichen Güte und Vollkommenheit.

Dieser erhabne Gedanke von einem ins Unendliche fortgehenden Progressus im Guten, dessen unsre moralische Natur fähig ist; — von einem steten Annähern zum Ziel unsrer Vollendung, nemlich der Heiligkeit des Willens, gewährt uns erst jene frohe Ahndung in die Zukunft — jene selige Aussicht in die Unsterblichkeit (wie Hr. Kant sie nennt) an der wir — an der alle eingeschränkte sittliche Wesen mit uns den innigsten Antheil nehmen müssen.

Aber dieser stetige Fortgang ins Unendliche von den niedrigsten zu immer höhern Stufen der sittlichen Vollkommenheit, setzt die mit unserm Wesen unzertrennlich verbundne und unzerstörbare Realität unsers Freiheitsgefühls, und die immer rege und immer erhöhbare Wirksamkeit unsrer praktischen Vernunftkausalität nothwendig voraus. Ohne diese kann jener sogar nicht als möglich gedacht werden.

Also ist es doch eigentlich hinwiederum nur die praktische Vernunft, die mit ihren Prinzipien erst den uneingeschränkten praktischen Werth und alle die hohen Reize in die Wahrheit der Unsterblichkeit hineinlegt, um derentwillen sie selbst sie für ihre wichtigsten Zwecke so äußerst interessant finden, ja sogar berechtiget werden muß, diese tröstlichste aller Wahrheiten auf vernünftigen Glauben, in das System der Moraltheologie aufzunehmen.

Man öfne uns einen ganzen Himmel von unaussprechlichen Seligkeiten; — aber man raube uns das süße Bewußtseyn, und die selige Hofnung, daß unsre moralische Natur fähig ist, ja in alle Ewigkeit immer fähiger werden wird, höherer als irrdischer Seligkeiten sich würdig zu machen: so verliert dieser ewige Himmel auf einmal für uns den grösten Theil seines Werths und seiner göttlichen Reize.

Nur unter dieser Voraussetzung, nur mit diesem Stachel im Busen (dem rastlosen Streben unsers intelligiblen Charakters nach immer höherer moralischer Würde) können wir, von dem Interesse unsrer praktischen Vernunft geleitet, eigentlich nur wünschen, Bürger des Himmels zu werden. Der Himmel, als ein Reich der Herrlichkeit betrachtet, in das wir nur als würdige Bürger in dem Reiche der Gnaden einst eingehen können und sollen, ist gewiß

wiß der vornehmste und seligste Gegenstand der Wünsche und Hofnungen unsrer praktischen Vernunft. Wie tief unter dieser erhabensten Idee, zu der sich die praktische Vernunft nur je hinaufschwingen kann, stehen jene dunkeln, wüsten und unpraktischen Begriffe, die sich ehemals so Viele von der Unsterblichkeit der Seele und den Seligkeiten der künftigen Welt machten und zum Theil noch machen.

Wohl mir! ruf ich nun mit unserm großen Lessing aus; — wohl mir! daß ich muß, das Beste muß; — daß mein Wille alle Ewigkeiten — alle Epochen meines Daseyns hindurch, so lange meine sittliche Natur fortdauert, von dem Gesetze der Freiheit abhängen wird.

In Wahrheit: ich würde mit Beben der Ewigkeit entgegen gehen; — der Gedanke an die unendliche Fortdauer meines Geistes würde mir mehr Furcht als Hofnung, mehr Schrecken als freudiges Entzücken einflößen, wenn ich in meinem Innern; — an der Natur meines Willens einen Despoten zu befürchten hätte, der grausam genug seyn könnte, um mich aus bloßem launischen Eigensinn nur um seine gesetzlose Autorität zu zeigen, von einer hohen Stufe sittlicher Würde, die ich mit muthigem Eifer, und nicht ohne Mühe, bereits hinangeklommen bin, mit einer einzigen Frevel-

that, die meinen moralischen Charakter erniedrigen muß, trotz aller Einsicht des Besten wieder herabzustürzen.

Was unser Gemüth niederschlagen sollte, das erhebt es also vielmehr und verschaft ihm die selige Gewißheit von der stufenweisen Erhöhung seiner innern moralischen Güte. Wird nemlich unser Wille von dem Gesetze der Freiheit bestimmt; einem Gesetze, das auf der einen Seite zwar in einer gänzlichen Ungebundenheit von Naturtrieben und Neigungen; aber doch von der andern Seite betrachtet, in einer Abhängigkeit von den wesentlichen Prinzipien der praktischen Vernunft besteht, und also gewissermaßen als ein Gesetz der feinsten Mechanik anzusehen ist, das aus dem Wesen unsrer praktischen Vernunft selbst resultirt: — so dürfen wir mit Zuversicht hoffen, daß wir in keiner Periode unsers künftigen Daseyns von dem Wege unsrer Bestimmung so weit uns entfernen; — daß wir nie so tief sinken werden, um uns nicht wieder erheben und dem Ziel unsrer Vollendung mit erneuertem Eifer nähern zu können.

Diese Hofnung erhält endlich alle erforderliche moralische Evidenz durch die hierbei zugleich nothwendige Voraussetzung von der unendlichen Macht, Weisheit und Güte eines höchsten Gesetzgebers oder Oberhauptes der intelligiblen Welt, von der sich

erwarten läßt, daß sie nicht nur keines ihrer moralischen Geschöpfe auf ewig aus ihrem Reiche verbannen, sondern vielmehr noch auf alle Weise ihre wichtigsten Zwecke befördern; — ihnen die Erreichung ihres höchsten Guts immer leichter und sicherer machen werde, wiewohl uns die Art dieser Beförderung und Erleichterung aus sehr begreiflichen Ursachen hienieden unbekannt bleiben muß.

Was wir in Ansehung der allmäligen Entwickelung und Erhöhung unsrer praktischen Natur hier schon sind, oder wenigstens werden können: das leitet uns indessen auf einige helle und hoffnungsvolle Aussichten über das, was wir einst künftig noch seyn werden und seyn sollen.

Wir stehen hier erst auf der niedrigsten Stufe unsrer moralischen Existenz! Und doch — wie weit können wir es nicht schon auf dieser ersten Stufe in der Ausbildung unsrer praktischen Vernunftfähigkeit bringen, wenn wir sie zu unsrer wichtigsten Angelegenheit machen!

Zwar kann ich mich nicht überzeugen, daß reine Tugend im strengsten Sinne des Worts irgendwo auf dieser sublunarischen Welt zu finden sey. So lange wir in diesem Leibe wallen, bleiben wir wohl immer abhängig von der Sinnlichkeit und deren Antrieben. In die Entschließungen und Handlungen unsers Willens, die die reinsten Produkte unsrer

praktischen Vernunft scheinen, mischen sich vielleicht, oft, ohne daß wir es ahnden, mehr oder weniger, klärer oder dunkler Triebfedern der Sinnlichkeit, die den entscheidenden Ausschlag auf die Seite des reinen Sitteninteresse bestimmen helfen.

Demohnerachtet aber offenbart sich auch hier schon die Realität unsers praktischen Vernunftvermögens auf zwiefache Weise. Nemlich durch Darstellung der praktischen Idee, wie wir seyn sollten! —

Wir tragen das Ideal der Tugend und Heiligkeit als den köstlichsten Schatz mit uns herum. Dieses dient uns zum Maasstab für die Bestimmung unsers ächten sittlichen Werths, und bewahrt uns für Selbstbetrug und moralischem Eigendünkel.

Sodann beweist unsre praktische Vernunft zugleich ihre Wirksamkeit durch allmälige Loskettung von den Banden der Sinnlichkeit und der Macht ihrer Triebfedern.

Kann sie auch des Dienstes der Sinnlichkeit hier noch nicht ganz entbehren: so äußert sie doch immer thätigere Beweise ihrer eigenthümlichen Kausalität durch Verfeinerung und Veredlung sinnlicher Triebe und Neigungen, die sie, von ihr selbst, ihren praktischen Zwecken gemäß, modifi-

zirt, in ihr Interesse zu ziehen, und mit ihren Maximen in Harmonie zu bringen sucht.

Wie viel läßt uns dies nicht für jenen Zeitpunkt hoffen, wo mit dem Verlöschen, wenigstens dieser gröbern Sinnlichkeit, so manche wichtige Hindernisse unsrer Tugend zugleich werden dahin geschwunden seyn. Zwar wird unsre Tugend, als Tugend betrachtet, nie über die Schranken der bloßen Pflicht zur Heiligkeit des Willens sich erheben können, sollte sie auch auf den künftigen höhern Stufen ihrer Wirksamkeit allen Einfluß, den die Sinnlichkeit hier noch auf sie äußerte, von sich und ihren eigenthümlichen reinen Beweggründen bereits entfernt haben.

Bei diesem etwas demüthigenden Gefühl von unsrer nothwendig verharrenden Unterwürfigkeit unter das moralische Gesetz, kommt uns dann die tröstende Ueberzeugung treflich zu statten: daß der höchste sittliche Richter, für dem die Zeitbedingung Nichts ist, unsre unvollkommne Tugend als wirkliche Heiligkeit des Willens oder als ein vollendetes Totum, und uns selbst als gerechtfertiget vor dem strengen Richterstuhle des moralischen Gesetzes ansehen werden. Nicht in Rücksicht auf ein fremdes Verdienst oder auf die Stellvertretung eines Dritten, sondern einzig und allein in Hinsicht auf die unendlich gegebene Zeit, in der nur wir, gleich

allen endlichen sittlichen Wesen, unser höchstes Gut erlangen können. Dieser göttlichen Rechtfertigung werden wir nun um so gewisser, je stärker und lebendiger, mit immer wachsendem Eifer und unablässigem Streben nach Reinheit der Sitten, das selige Bewustseyn in uns wird, daß wir im Guten jederzeit beharren; oder in allen künftigen Epochen unsers Daseyns unverrückt auf der Laufbahn der Tugend fortgehen werden.

Und mit diesem Bewustseyn ist dann endlich auch die herzerhebende Hofnung genau verbunden, daß der allgütige und allgerechte Richter jedem seiner sittlichen Geschöpfe gerade so viel Glückseligkeit ertheilen werde, als es deren durch sein sittliches Verhalten sich würdig zu machen sucht. Denn diese dem Grade unsers beharrlichen Eifers im Guten jederzeit genau proportionirte Glückseligkeit, können wir nur von der willkührlichen Macht eines unumschränkten Oberhaupts der moralischen Welt erwarten, da die vollkommne Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Moralität nach bloßen Naturgesetzen nicht statt findet, und nie statt finden kann.

Mehr, als dieser tröstlichen Ueberzeugungen von seinem künftigen Zustande, bedarf es nun für dem denkenden Weisen nicht, um seinen Willen in der reinen Sittlichkeit zu stärken, und zugleich sein

Herz über die Disharmonie, worin Glückseligkeit mit Moralität hienieden noch steht, vollkommen zufrieden zu stellen. Das Uebrige würde ihm doch unverständlich seyn, oder höchstens mehr nur dazu dienen, einen eitlen und unnützen Vorwitz zu unterhalten, als die wahren, wesentlichen Bedürfnisse seines Verstandes und Herzens zu befriedigen.

Dritter Abschnitt.

Ueber positive insonderheit christliche Religion und deren Verhältniß zur Volksaufklärung.

Durch die vorhergehenden Untersuchungen über reinen Naturalismus, dessen wesentliche Zwecke und gegründeten Ansprüche haben wir uns nunmehr den Weg zu diesen folgenden Untersuchungen über positive Religion gebahnt, und den eigentlichen Gesichtspunkt fixirt, aus dem sich der richtige Begrif von einem positiven oder geoffenbarten Glauben, so wie die Nützlichkeit und Nothwendigkeit desselben, vorstellen läßt.

Ist der reine Naturalismus ein vollständiges, allen wesentlichen Zwecken und Bedürfnissen der

Menschheit überhaupt genau angemeßnes System von Moral und Religion: so dürfen wir den unterscheidenden Charakter und Zweck eines positiven Glaubens auch nicht in Belehrungen über neue der Vernunft gänzlich unerkennbare Glaubenswahrheiten und Gesetze suchen. Noch weniger dürfen wir irgend einen wahren Widerspruch unter beiden annehmen. Wir müssen alsdann das Charakteristische einer Offenbarung nur auf die besondre Form einschränken, worin sie die wesentlichen Lehren der Vernunftmoral und Religion darstellt, und eine überzeugende Erkenntniß von ihnen für gewisse Menschenklassen zu befördern sucht. —

In dem System der Vollständigkeit und durchgängigen Zulänglichkeit der reinen Vernunftreligion, in Beziehung auf die wesentlichsten Zwecke und Bedürfnisse der Menschheit überhaupt, kann also der specifische Unterschied, der unter beiden, der positiven und der reinen natürlichen Religion, statt findet, nur als subjektiv und formell, nicht als objektiv und naturell, angenommen werden.

Und eben auf diesem System von der reinen Vernunftreligion, als einer Quelle, woraus wenigstens der Denker vollkommne Befriedigung für die wesentlichen Bedürfnisse seines Verstandes und Herzens schöpfen kann, beruhet nun auch die Wahrheit meiner Voraussetzung: daß die positive

Religion einerlei Materie mit der reinen natürlichen haben müsse.

Indeß — dieser Satz kann, ohne genauere Bestimmung, doch vielleicht noch Mißverständniß veranlassen. Ich will daher, mit Erlaubniß des oben erwähnten Hrn. Rezensenten, der über die Gründe dieser meiner Voraussetzung von mir Rechenschaft fordert, mich itzt deutlich und bestimmt darüber erklären, in welchem Sinne ich jene Voraussetzung genommen, und verstanden wissen wollte.

Diese Erklärung und Rechtfertigung wird, denke ich, hier nicht am unrechten Orte stehen, da es damit auf Festsetzung eines richtigen Begrifs von positiven geoffenbartem Glauben abgesehen ist, den wir bei dem Erweis für seine Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit in Rücksicht auf die religiösen und moralischen Bedürfnisse des Volks nothwendig voraussetzen müssen.

Wenn ich in meiner Abhandlung S. 205. behauptete: die positive und die natürliche Religion wären ihren Begriffen zu folge so genau mit einander verwandt, daß sie in Ansehung ihres Wesentlichen und Materiellen nur eine und dieselbe Religion ausmachten: so wollte ich diese genaue, wesentliche Uebereinstimmung darum gerade nicht für einen allgemeinen Charakter jeder positiven Religion ohne

Ausnahme, sie sei wahr oder nur erdichtet, erklären. Eine so wiedersinnische Behauptung könnte mir wohl nicht in den Sinn kommen. Welcher gesunde Menschenverstand wird den absurden Satz behaupten wollen: daß jedes unächte Produkt von Religion, daß aus dem Gehirn eines schwärmerischen Kopfes hervorgeht und durch despotische Autorität unter dem erdichteten oder usurpirten Namen einer höhern Offenbarung sich geltend zu machen sucht, ein Wesen, und einerlei Materie mit der reinen Vernunftreligion ausmachen müsse. Der natürlichste Charakter einer solchen positiven Religion die sich fälschlich das hohe Ansehen einer göttlichen Beglaubigung oder einer achtungswerthen religiösen Anstalt der göttlichen Fürsehung anmaßt; — die ihren Ursprung und ihre Ausbreitung blos den schwärmerischen Grillen, Thorheiten, und der Herrschsucht ihres Stifters verdankt, ist: — ein Gewebe von Wahrheit und Irrthum, ein Gemisch von Sinn und Unsinn, von Licht und Finsterniß, die wie in einem Chaos unter einander liegen.

Dergleichen erdichtete Offenbarungssysteme, die durch schwärmerischen Wahnsinn, oder Priesterbetrug und despotische Herrschsucht erzeugt worden, dürfen aber auch nicht den mindesten Anspruch auf den geheiligten Namen religiöser und moralischer

Anstalten der göttlichen Fürsehung machen. Sie tragen das Zeichen ihrer Erdichtung schon an ihrer Stirn; denn das erste und untrüglichste Kennzeichen daß sie ein falsches Gepräge von höherer Autorität und Beglaubigung führen, ist eben der Widerspruch, worinn sie in Ansehung ihres wesentlichen und materialen Jnhalts mehr oder weniger mit ausgemachten Wahrheiten der Vernunftreligion stehen.

Doch so wird man meine Voraussetzung nicht leicht misdeuten wollen, und in dem Zusammenhange, worinn sie mit dem Ganzen, insonderheit mit der unmittelbar vorhergehenden Bestimmung des Unterschiedes unter natürlicher und positiver Religion steht, auch nicht leicht misdeuten können. Unter dem positiven Glauben, der nach meinem Urtheil einerlei Materie mit der reinen Vernunftreligion haben muß, verstehe ich da die positive Religion καθ' ἐξοχὴν die, welche hinreichende Beweise ihrer höhern als blos menschlichen Dignität aufzuweisen hat.

Und von dieser mit der Offenbarung gleichbedeutenden positiven Lehrform konnte ich nun wohl mit Recht sagen: daß ihr wesentlicher Charakter in vollkommner Einheit ihrer Dogmen und moralischen Vorschriften mit den wesentlichen Wahrheiten und Gesetzen der Vernunftreligion bestehe, vorausgesetzt daß gegen die Vollständigkeit und Zulänglichkeit der

letztern zur Erreichung der wesentlichsten Zwecke der Menschheit keine gegründeten Zweifel und Einwürfe sich erregen lassen. Als vollständiges Moral- und Religionssystem betrachtet, kann dem reinen Naturalismus nichts weiter fehlen, als der Charakter einer unmittelbaren göttlichen Beglaubigung, durch deren Autorität die positive oder geoffenbarte Religion seinen Wahrheiten und Vorschriften allgemeinere Evidenz und Wirksamkeit zu verschaffen sucht.

Das eigenthümliche Unterscheidungsmerkmal der positiven von der reinen Vernunftreligion liegt folglich nur in der Art der Darstellung, nicht in einer Verschiedenheit der Sache selbst. Dieselben Wahrheiten der Religion, dieselben Vorschriften der Sittlichkeit, die in das System des reinen Naturalismus gehören, müssen auch den wesentlichen, reellen Inhalt eines positiven Glaubens, der das Zeichen seiner Erdichtung nicht schon an der Stirne tragen will ausmachen. Die erste Bedingung — das untrüglichste Kennzeichen wodurch eine positive Religion, wo nicht als unmittelbare Belehrung der Gottheit, doch als weise und wohlthätige Anstalt der göttlichen Fürsehung sich legitimirt, ist demnach ihre genaue Harmonie mit den wesentlichen Wahrheiten und moralischen Prinzipien der reinen Vernunftreligion. Fehlt ihr diese erste Bedingung,

dieser untrüglichste Charakter ihrer göttlichen Dignität so dürfen wir nach andern Beweisen ihres höhern Ursprungs nicht weiter erst fragen; — wir können sie geradezu als eine Mißgeburt der Schwärmerei oder des Betrugs verwerfen. Denn ohne jenen können auch die übrigen Beweise keine Gültigkeit haben; — sie vermögen nichts für ihre Wahrheit und Göttlichkeit zu entscheiden.

Kann sie dagegen dieses wichtigste Hauptdokument ihrer göttlichen Autentizität aufweisen, so erregt sich wenigstens schon ein sehr günstiges Vorurtheil für ihre höhere Beglaubigung, und die anderweitigen ausserordentlichen Beweise, wodurch sie sich eigentlich als unmittelbare göttliche Offenbarung zu rechtfertigen sucht, können nun ein Gewicht und eine Beweiskraft erhalten, die sie ohne Verbindung mit jenem Hauptdokument auf keine Weise sich anmaßen dürften. Aber damit ist vielleicht die Wahrheit meiner Voraussetzung noch nicht in aller Absicht gerechtfertigt. Ich habe vielleicht noch einen Einwurf zu befürchten, dem ich hier zugleich begegnen muß. Es ist dieser: Eine Offenbarung kann hinreichende Merkmale ihrer göttlichen Autorität haben, und gleichwohl von der reinen Vernunftreligion mehr oder weniger abweichen. Die ältere Offenbarung des Judenthums kann durch gültige Dokumente ihr göttliches Ansehen erweisen! — Und

doch fehlt ihr der Charakter einer durchgängigen Harmonie mit den wesentlichen Wahrheiten der Vernunftreligion. Wollten wir diese Einheit der Lehren und Vorschriften zu einem wesentlichen und allgemeinen nothwendigen Charakter einer Offenbarung machen, die diesen heiligen Namen mit Recht führen darf: so müßten wir das Judenthum für eine blos menschliche Anstalt halten, deren Stifter sich fälschlich das Ansehen eines göttlichen Gesandten angemaßt habe.

Allein dieser Einwurf beweist mit seiner angeführten Instanz nichts gegen die Richtigkeit meiner Voraussetzung.

Die positive Religion des alten Bundes war zwar eine Anstalt der göttlichen Fürsehung aber nur von sehr eingeschränktem Zweck nur auf eine Zeitlang für die besondern Bedürfnisse einer einzelnen Nation gegeben.

Diesem besondern Zwecke gemäß mußte sie sich an den Grad und Anfang der Kultur und Aufklärung des Volks; für das sie allein bestimmt war, genau anschließen. Sie konnte von den wesentlichen Wahrheiten der Vernunftreligion nicht mehr und nicht weniger enthalten, als der damalige noch kindische Verstand des Juden zu fassen, und auf eine wirksame, vortheilhafte Art auf die Moralität des Willens anzuwenden vermochte. Die Aufklä-

rung welche die jüdische Offenbarung in dem Gebiete der Religion und Moral bewirkte, glich daher nur einer beginnenden Morgenröthe, nicht dem hellern Tageslichte, das die christliche Offenbarung über alle wesentliche Lehren und Vorschriften der Vernunftreligion in der Folge allgemeiner verbreitete.

Der jüdische Begrif von Gott, seiner Regierung und seinen Verhältnissen zur Welt und den Menschen harmonirt nicht vollkommen mit der reinen und erhabnen Idee, die die Vernunft von ihm aufstellt und das Christenthum bestätiget. Aber er steht doch in genauern Verhältnissen mit dem Grade der religiösen Aufklärung und den moralischen Bedürfnisse derer, die zur Verehrung dieses Gottes sich bekannten. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele die man vergebens in dem jüdischen Religionssystem sucht, macht eine wesentliche Lücke zwischen ihm und der reinen Vernunftreligion. Aber diese Wahrheit wurde aus sehr weisen Absichten, die Jerusalem und andre zu enthüllen versucht, noch als ein Geheimniß dem Juden verschwiegen. Sein bildsichtiger Verstand und unbiegsamer Wille konnte sicherer und wirksamer durch Aufstellung des nähern Ziels von zeitlichen willkührlichen Strafen und Belohnungen zur Beobachtung willkührlicher Gesetze geleitet werden. Die Sittenlehre der jüdischen Offenbarung war nicht die reine und vollständige Mo-

ral der Vernunft. Sie war das erste Elementarwerk für den A. B. C. Schüler; aber doch hinreichend, seine eingeschränkten moralischen Bedürfnisse und Zwecke zu befriedigen; die nicht weiter giengen, als dieses Elementarbuch ihn führen konnte.

So weit ist in dem positiven Glauben des Judenthums nichts als Naturreligion; — nur mangelhafte unvollständige Naturreligion, wie ihre Wahrheiten von einem kindischen Verstande gefaßt, und ihre Vorschriften von einem Willen, der in den Banden niedriger Sinnlichkeit noch allzusehr gefesselt lag, konnten ausgeübt werden.

Und gerade dies macht auch das Wesentliche vom Judenthum aus, in wie weit man es als religiöse und moralische Lehranstalt betrachtet. Seine wesentlichen Grundwahrheiten sind, wie auch Mendelssohn mit Recht behauptete, die ewigen und nothwendigen Wahrheiten der Vernunftreligion; seine wesentlichen Sittengesetze die ewigen und nothwendigen Gesetze des allgemeinen Naturrechts. Sie erhielten blos die Sanktion göttlicher unmittelbarer Beglaubigung, damit sie dadurch für den Verstand einleuchtender, und für den Willen wirksamer würden. Das Uebrige, wodurch das Judenthum als eine positive Lehrform einzig in ihrer Art sich charakterisirt — der Inbegrif seiner willkührlichen Ri-

tual

tual- und Zeremonialgesetze — ist eigentlich nicht als ein wesentliches und reelles Stück desselben sondern nur als die Form oder Hülle anzusehen, worunter den Bekennern dieses positiven Glaubens die allgemeinsten, nothwendigsten Wahrheiten und Gesetze der Vernunftreligion dargestellt wurden. Sie waren nicht selbst Zweck, diese willkührlichen Gebräuche und Verordnungen, sondern nur Mittel ja auch nur für die damaligen eingeschränkten Kenntnisse und Bedürfnisse dieses Einen Volkes schickliche und wirksame Mittel zur Erreichung der letzten, wesentlichsten Zwecke des Menschen als Menschen betrachtet; — nur gleichsam das Gängelband, woran der Jude in den frühern Epochen seiner beginnenden Kultur auf die höhern Stufen religiöser und moralischer Aufklärung allmählig sollte hinaufgeleitet, oder doch dazu vorbereitet werden.

Der jüdische Staat war eine Theokratie. — Alles mußte da eine religiöse Form und Sanktion annehmen; — Alles mit dem heiligen Stempel unmittelbarer göttlicher Autorität bezeichnet und dadurch erst als unverletzliche und unnachlaßliche Pflicht legitimirt und bestätiget werden. Die Regeln der Politik und Diätetik die in den eigenthümlichen Bedürfnissen und dem besondern Zustande der jüdischen Nation gegründet waren; — so wie die mannigfaltigen willkührlichen Verordnungen und Gebräuche,

die dem Juden sinnliches Vehikel zur allmähligen Ausbildung und Verfeinerung seines moralischen Charakters seyn sollten; — mit einem Wort: Alles was auf Verbesserung des physischen politischen und moralischen Zustandes dieser Nation unmittelbar oder mittelbar abzielte; wurde in ihr Religionssystem verwebt und an die Idee ihres Oberherrn, ihres höchsten Regenten und Gesetzgebers angeknüpft.

Daß keine dieser willkührlichen Verordnungen ganz willkührlich; — ganz ohne Nutzen und ohne Absicht gewesen; dieses hat insonderheit Hr. R. Michaelis der mit dem Geist der jüdischen Gesetze sich vertraut gemacht, in seinem meisterhaften Buche: Mosaisches Licht und Recht gründlich erwiesen. Und wer ohne die Grille der typischen Theologie den Geist dieses gesetzlichen Systems studiert; — der wird überall darinn nicht undeutliche Spuren von Weisheit und Zweckmäßigkeit entdecken.

Dieses alles ist nun dem Plane der Erziehung des Menschengeschlechts, den Leßing und Herder so schön und treffend darzustellen versucht, vollkommen angemessen. Diesem Plane zu folge hat auch die Offenbarung ihre Stufen, ihre Grade und ihre Grenzen der Vollkommenheit. Sie muß verhältnißmäßig mit der wachsenden Kultur und Aufklärung der Menschheit in gleichen Schritten fortgehen.

Sie kann über die wesentlichen, ewigen Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit nie mehr Licht verbreiten, als der Verstand den sie dadurch erleuchten und der Wille, den sie damit zu moralischen Gesinnungen und Handlungen anfeuern soll, zu vertragen vermag. Das Wesentliche der Offenbarung bleibt dabei immer unverändert. Nur ihr zufälliger oder auserwesentliche Theil; — nur ihre Eigenheiten, die auf ihre besondern Verhältnisse zu den individuellen Kenntnissen, Fähigkeiten und Bedürfnissen einer einzelnen Nation sich gründen. — Nur diese müssen zugleich den veränderten Verhältnissen gemäß modifizirt, oder gar gänzlich aufgehoben werden.

Dieses Schicksal mußte auch die ältere Offenbarung des Judenthums treffen. Sie war den höhern Stufen von Kultur und Aufklärung, zu denen sich die Menschheit bereits emporgeschwungen hatte, nun nicht mehr proportionirt, sondern für einen Verstand und Willen, der unter den wohlthätigen Einflüssen dieser erhöhten Kultur und Aufklärung sich schon weit mehr seinem männlichen Alter genähert, bereits unbrauchbar geworden. Höhere und verfeinerte Geistesbedürfnisse erforderten auch eine geistigere und verfeinertere Religion, die ihre Wahrheiten und Gesetze reiner, unter einer minder sinnlichen Form darstellte. Der Kern von dem po-

sitiven Glauben des Judenthums blieb; nur die äußere, grobe und unbrauchbar gewordne Schale wurde davon abgesondert. Der wesentliche Theil dieses positiven Religionssystems gieng nemlich in die neuen Offenbarungen des Christenthum über, welches auf dem festen Grunde jenes Systems, der Lehre von Einem Gott errichtet wurde. Aber es erhielt hier eine vollständigere und spirituellere, eine verfeinerte und zugleich vereinfachte Form; wie die höhern und veredelten Bedürfnisse des männlichern Verstandes und Willens sie nothwendig machten.

Der außerwesentliche Theil dieser ältern Offenbarung hingegen; — alle ihre willkührlichen Gebräuche und Verordnungen, die bloße Lokal und temporelle Beziehungen hatten und nur in diesen eingeschränkten Gesichtspunkte nicht willkührlich oder ohne Zweckmäßigkeit waren, mußten gänzlich aufgehoben werden. Sie konnten in dem System einer allgemeinen Menschenreligion keinen Platz finden. Trennen wir nun in der alttestamentalischen positiven Religion ihrem außerwesentlichen von von ihrem wesentlichen Theile; — scheiden wir die eigentliche Dogmatik und Sittenlehre, die sie enthielt, von jener Menge willkührlicher Vorschriften und Gebräuche, durch die das Judenthum vor allen andern positiven Religionen sich charakterisirte, und die entweder blos auf Befriedigung besondrer physischer

Bedürfnisse abzweckten, von denen wir den hinreichenden Grund in den damaligen Lagen und Verhältnissen des jüdischen Volks suchen müssen, oder nur zu einer sinnbildlichen Form dienten, unter welcher die allgemeinsten nothwendigsten Wahrheiten der Religion und Sittenlehren von der mit ihnen unzertrennlich verbundenen Geschichte, dem noch allzu sinnlichen Verstande und Charakter des Juden faßlicher und anschaulicher vorgestellt wurden; — oder die endlich wenigstens den negativen moralischen Nutzen hatten, die Bekenner dieses Glaubens auf eine schickliche Art zu beschäftigen und zugleich ihrer Sinnlichkeit befriedigende Nahrung zu geben, damit sie durch das Gefühl ihres unbefriedigten Bedürfnisses nicht noch öfter und gewisser zu den groben unseligen Ausschweifungen der Abgötterei und des Götzendienstes verleitet werden möchten; — so bleibt nichts weiter übrig als — natürliche Religion und Sittenlehre. Freilich nur als Skize oder Katechismus für Anfänger voll Mängel, voll Lücken und Unvollständigkeiten, der durch die neuern vollkommnern Offenbarungen des Christenthums zu einem vollständigern System der Vernunftreligion mußte umgeschaffen und ausgebildet werden, worinn die Ideen der Religion und Sittlichkeit in einem erhabnern, hellern und interessantern Gesichtspunkt gestellt wurden.

Und so steht also genau zu reden auch in Beziehung auf den ältern positiven Glauben des Judenthums der mit reiner Naturreligion so wenig gemein zu haben scheint, die Wahrheit meiner Voraussetzung fest: daß die positive Religion, wenn sie ihren erdichteten Charakter nicht so gleich auf den ersten Anblick verrathen soll, in Ansehung ihres wesentlichen und reellen Inhalts mit der reinen Vernunftreligion übereinstimmen müsse.

Widerspräche wirklich die jüdische Offenbarung auch in Ansehung ihres wesentlichen und reellen Theils irgend einer ausgemachten Wahrheit des reinen Naturalismus; oder ließen sich die scheinbaren Widersprüche worinn sie hin und wieder mit der reinen Vernunftreligion stehen mag, nicht hinreichend aus subjektiven Gründen erklären: — wer wollte dann noch anstehen, sie der zahllosen Menge jener erdichteten Offenbarungen beizuzählen, die ihren Ursprung und ihre Ausbreitung Betrügern, oder Betrogenen zu verdanken haben.

Mehr als dies hab ich nun mit meiner Voraussetzung weder sagen wollen, noch sagen können. Wohl bedächtig setzte ich daher so gleich hinzu: eine positive Religion sei um so vollkommner, je mehr sie sich der natürlichen Religion nähere. Denn Grade der Harmonie und der daraus resultirenden Vollkommenheit einer Offenbarung müssen hier aller-

dings angenommen werden. In dem vollkommensten Grade stimmt freilich nur die positive Religion des Christenthums mit der reinen Vernunftreligion überein. Aber darum ist sie auch die vollkommenste Offenbarung; — eine Religion für Jedermann. Darum kommt ihr auch mit Recht ein unumschränkter und bleibender Werth zu, als einer Anstalt der göttlichen Fürsehung, die um jener genauen, durchgängigen Uebereinstimmung willen, für alle Zeiten und Nationen als Volksreligion in aller Absicht sich qualifizirt. *) Auf diese hatte ich auch daher eigentlich nur mein vorzüglichstes Augenmerk gerichtet. Ja nur in Beziehung auf die christliche Religion, in wie weit sie als positive Lehrform betrachtet wird, hätte ich behaupten können: daß die positive Religion auch für die aufgeklärtesten Zeiten und für den großen Haufen der kultivirtesten Nation wesentli-

*) Hr. Riem wirft in einer Anmerkung zu eben dieser Behauptung, die ich schon in meiner Abhandlung S. 50. geäußert hatte, dagegen die Frage auf: Auch nach Afrika? und in Länder, wo die Einbildungskraft Bilder mehr, als trockne Lehrsätze liebt? Allein diese Frage kann wohl nur den in Verlegenheit setzen, welcher das Wesentliche des Christenthums in dunkle unbegreifliche Lehrdogmen und willkührliche Vorschriften setzt; nicht aber mich, der ich das Christenthum für eine vollkommen vernunftmäßige Lehre erkläre, und folglich auch auf eine durchaus vernunftmäßige

ches Bedürfniß bleibe. Nur eine Religion wie die christliche, darf als positiver Lehrbegrif, auf den Charakter oder das Recht einer allgemeinen und für alle Zeiten gültigen Volksreligion gegründeten Anspruch machen. Ich verweise meine Leser hier auf das, was ich bereits in meiner Abhandlung von S. 49. bis 53. darüber gesagt habe.

Die jüdische Offenbarung kann ihr gesetzmäßiges Ansehen als positive Lehrform aus mehr als einem Grunde nicht mehr behaupten. Sie steht nun in gar keinen Verhältnisse mehr mit dem höhern Grade der heutigen Kultur und Aufklärung der Menschheit. Daher müssen die aufgeklärtern Glieder dieser ältern Kirche die dem Glauben ihrer Väter treu bleiben wollen, sich blos auf den wesentlichen und reellen Theil ihrer Religion einschränken, und die willkührlichen Gebrauche und Verordnungen derselben, deren Beobachtung ihnen noch itzt möglich ist, durch

selbst dem gemeinsten Menschenverstande faßliche Art vorgetragen wissen will. Freilich müßte man da in die Vernunftlehren des Christenthums mehr Sinnlichkeit einmischen, es noch mehr zu sinnlichern Ideen und Empfindungen herabstimmen. Aber leidet das Christenthum vielleicht diese Modifikation nicht? Und über lang oder kurz müßten doch endlich seine erhabnen intellektuellen Wahrheiten und Vorschriften auch den sinnlichsten Verstand und Willen mehr veredeln, verfeinern und vergeistigen.

eine allegorische oder mystische Deutung, die sie ihnen geben, mit moralischen Vernunftprinzipien zu vereinigen suchen, um so ihre fortdauernde Verpflichtung zu denselben nur einigermaßen auf eine scheinbare Art rechtfertigen zu können. Durch eine solche sinnreiche Hypothese hat der scharfsinnigste jüdische Weise unsrer neuen Zeiten, der verewigte Mendelssohn in seinem Jerusalem die noch fortdauernde Verbindlichkeit zu den positiven Geboten und Verordnungen des Glaubens seiner Väter zu erweisen versucht. Man sehe aber wie viel Gründliches und Treffendes ein Rezensent der A. D. B. bei der Prüfung dieses in mehr als einer Absicht ausnehmend schätzbaren Buches, und Hr. O. C. R. Zöllner seinen über diesen Punkt geäußerten Behauptungen entgegengesetzt haben.

Der subtile philosophische Sinn, den der jüdische Weise in die willkührlichen Vorschriften des Glaubens seiner Väter hineingelegt, steht so wenig in einem natürlichen und leicht zu begreifenden Zusammenhange mit der Natur dieser willkührlichen Gesetze selbst, daß gewiß nur wenige ihn fassen, und noch wenigere ihn selbst entdecken und damit verbinden können.

Und was bedarf es für diese Wenigen noch einer so sinnlichen Hülle und so räthselhaften Auslegungskunde, um die sittlichen Vernunftlehren der Gottes-

furcht und Tugend sich anschaulich und evident zu machen. Warum sollten sie sich umsonst die Ausübung der natürlichen Sittengesetze durch so lästige Gebräuche und Vorschriften noch erschweren wollen?

So viel zur Rechtfertigung meiner Voraussetzung: daß, in Ansehung ihres wesentlichen und reellen Inhalts, die positive mit der natürlichen Religion übereinstimmen müsse. —

Ich komme nun zu einer eben so wichtigen Materie; — zu Untersuchungen über die Richtigkeit des Gesichtspunkts, aus dem ich die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der positiven Religion, als Volksglaube betrachtet, vorgestellt. Hier finde ich Zweifel, die vorher beantwortet; Einwürfe, die erst widerlegt werden müssen, ehe ich jenen Gesichtspunkt als den einzigen wahren rechtfertigen kann.

Folgende Bemerkungen enthält der Haupteinwurf, der mir gegen die Richtigkeit der Art, wie ich die Popularität der positiven Religion zu erweisen versucht, ist gemacht worden.

„Soll jede Religion — sagt der Rezensent der allg. Jen. Literaturzeitung Nr. 131 in der Rezension meines Aufsatzes — „soll jede Religion positiv heißen, sofern sie subjektiv von dem Glauben an menschliches fremdes Ansehen abhängt; so ist allerdings das Volk, als Volk betrachtet, keiner

andern fähig. Soll es hingegen diejenige seyn, die durch sichere historische Zeugnisse als nur unmittelbar und ausserordentlich von der Gottheit mitgetheilte Lehre, unabhängig von blindem Glauben an menschliche Autorität, erkannt wird: so kann man die Fähigkeit dazu unmöglich dem Volke, sondern allenfalls nur dem geübten Denker zutrauen, der noch überdies einen großen Umfang von tiefer Sprach- Alterthums- und Geschichtskunde besitzen muß. Will man nun mit unserm Verf. keinen blinden Glauben zugeben; verlangt man von jedem Naturalisten, und hält man es zur Befriedigung der Bedürfnisse seines Verstandes und seines Herzens für unumgänglich nothwendig, daß er die Begriffe von übersinnlichen Wahrheiten in ihre ersten Bestandtheile auflöse, und die religiösen Wahrheiten bis auf die ersten Grundsätze aller Erkenntniß zurückführen könne; — daß er in dieser Absicht einmal alle dunkeln Labyrinthe metaphysischer Spitzfindigkeiten an dem Leitfaden der Vernunftkritik durchwandelt habe, alle Anfälle der Atheisten und Skeptiker kenne und sie kritisch abzuwehren verstehe; zieht man endlich aus allem dem die Folge: Naturalismus sey keine Religion für den großen Haufen, dem es an Kraft und Gelegenheit zum Spekuliren fehle; so könnte man von der andern Seite dasselbe Raisonnement mit einer

kleinen Abänderung zurückgeben, und fragen: müßte der große Haufe, wenn er nicht auf das Ansehen seiner Lehrer hier blindlings die Göttlichkeit einer positiven Religionslehre annehmen darf, müßte er nicht, mit einer weitläuftigen und kritischen Sprach- und Geschichtsgelehrsamkeit ausgerüstet, alle Labyrinthe historischer Untersuchungen über den Werth und Ursprung einer zahllosen Menge angeblicher Offenbarungen durchwandeln, sich mit allen Einwürfen der Vertheidiger fremder Offenbarungen, und zugleich der Deisten, bekannt machen, diese alle mit scharfsinnigem Forschungsgeiste zu prüfen? Und wo soll das Volk Kraft, wo Macht und Hülfsmittel hernehmen, um sich dieses Maaß von Kenntnissen eigen zu machen? — Eine Frage, die dem Supernaturalisten, wenn er mit solchen Gründen den Supernaturalismus empfiehlt, in keine geringere Verlegenheit setzen muß, als worin er seine Gegner versetzen will."

Aus dieser Bemerkung erhellt, daß der Rezensent wenigstens in Einem Punkte mit mir einig sey; darin nemlich: daß das Volk, als Volk betrachtet, nur einer Religion fähig sey, die subjektiv von positivem Glauben an Autorität abhängt; keinesweges aber des reinen Naturalismus, in wie weit er, unabhängig von aller Autorität, einzig und allein auf reinen, vollendeten Vernunfteinsich-

ten und Ueberzeugungen beruht, womit seine wesentlichen Wahrheiten und Sittengesetze erkannt werden. Nur dann erst trennen wir uns, sobald von der besondern Art dieser Autorität; — von der besondern Beschaffenheit dieses Glaubens die Rede ist. Nach der Meinung des Rezensenten, soll das Volk zwar überhaupt nur einer positiven Religion, aber gerade nicht derjenigen fähig seyn, von der ich behauptet hatte, daß sie einze und allein die Stelle des reinen Naturalismus bei dem Volke vertreten könne.

Um diesen Einwurf nun völlig zu heben und meine Behauptung durchzusetzen: daß nur der historische Glaube an unmittelbare göttliche Sanktion religiöser Wahrheiten und Vorschriften den Mangel des Vernunftglaubens an dieselben dem Volke ersetzen könne; — dazu wird hier eine zwiefache Untersuchung erfordert. — Bei der Beantwortung jenes scheinbaren Einwurfs kommt nemlich Alles auf die beiden Hauptfragen an:

Ob eine positive Religion, die subjektiv lediglich von dem Glauben an fremde blos menschliche Autorität abhängt, für das Volk das seyn könne, was die reine von allem Glauben an irgend eine Autorität gänzlich unabhängige Vernunftreligion für dem denkenden Weisen ist? — Und wenn sie das nicht ist, und ihrer Natur nach unmöglich seyn

kann; — ob auf der andern Seite die Schwierigkeiten und Hindernisse des historischen Glaubens an eine Offenbarung für das Volk so groß, ja so unüberwindlich seyen, daß es, wegen Mangel an erforderlicher Fähigkeit dazu, auf Befriedigung des wesentlichen Bedürfnisses, seine religiösen Erkenntnisse und Ueberzeugungen nur auf dieser allein sichern Autorität zu erbauen, völlig Verzicht leisten müsse?

Wir wollen sehen, was sich für und wider jeden dieser beiden Hauptpunkte wohl unpartheiisch sagen läßt.

Daß das Zutrauen zu den bessern Einsichten und zur Redlichkeit des Lehrers bei dem Schüler nicht selten viel, sehr viel ausrichten; daß es auch, in Sachen der Religion, in mehr als einer Absicht die Stelle eigener Prüfung und innrer Ueberzeugung für ihn vertreten könne: — wer wird dieses läugnen, oder auch nur bezweifeln wollen?

Die Geschichte stellt uns eklatante Beispiele genug auf, die uns von dem großen Hange der mehrsten Menschen überführen müssen, statt eigener Prüfung und Untersuchung, statt des mühsamern Selbstdenkens und Forschens, lieber den leichtern und bequemern Weg des Glaubens an fremde, auch blos menschliche Autorität, zu erwählen. Das Vorurtheil eines unbegrenzten Zutrauens zur

Weisheit und Rechtschaffenheit des Lehrers kann bei manchen Schülern zuweilen wirklich so weit gehen, daß es ihr Ideen- und Empfindungssystem umstimmt; — ihre Grundsätze und Maximen nach den Grundsätzen und Maximen des Lehrers modifizirt, und ihre Anhänglichkeit an sein System erhält, auch wenn so manche ihrer Privatmeinungen und Einsichten ihm entgegenstehen sollten. Wenigstens hilft dieses Vorurtheil eines auch blos menschlichen Ansehens sehr oft die Richtung des eigenen Denkens und Urtheilens bestimmen, und giebt den nur auf unvollständige innre Beweisgründe angenommenen Meinungen des Lehrers ein Gewicht, das für ihre Wahrheit und Gewißheit entscheidet, und dem Schüler oft so viel gilt, als das Gewicht vollständiger, mit der möglichsten Deutlichkeit erkannter innerer Merkmale der Wahrheit.

Wer kennt nicht jenen sektirischen Geist der Schulen, worin diese Anhänglichkeit an das System des Lehrers nicht selten in eine Art von fanatischem Eifer ausartete! — Das bekannte αυτος εφα charakterisirte nicht blos den Geist der pythagorischen Schule. Auch in andern Schulen war es zur Mode geworden. Auch die Anhänger andrer Sekten beriefen sich oft auf das hohe Ansehen ihres Lehrers, statt gültige Vernunftgründe für

eigenthümliche Lehrmeinungen ihrer Parthei anzuführen. Und wer sollte es glauben! Man hat diese Anhänglichkeit an blos menschliche Autorität endlich so weit getrieben, und sie der göttlichen Autorität selbst an die Seite gesetzt, ja in gewisser Absicht und aus einigen scheinbaren Gründen wohl gar über sie erhoben. Man hat blos menschlichen unerweislichen Lehrsätzen und Hypothesen das Siegel der Untrüglichkeit aufgedrückt, ihnen dieselbe hohe Achtung erwiesen, die man nur unmittelbaren Belehrungen der Gottheit und den unfehlbaren Aussprüchen der Vernunft erweisen darf.

Diese große Anhänglichkeit, auch an blos menschliches Ansehen, läßt sich indeß leicht aus sehr natürlichen Gründen erklären.

Wenige nur können sich in dem Gebiete der Vernunftwahrheiten eine eigene neue Bahn brechen. Noch wenigere wollen ihre Kraft dazu anstrengen, und, trotz aller Hindernisse und Schwierigkeiten, auf der neuen selbstgebrochnen Laufbahn unverrückt allein fortgehen. Sie betreten lieber, in Gesellschaft eines Führers, aus Hang zur Ruhe und Bequemlichkeit, eine weite längst gebahnte Heeresstraße, auf der schon Mehrere ihnen vorangegangen sind.

Dieses Vorurtheil des Glaubens an fremde, auch blos menschliche Autorität, wird nun noch

durch

durch den Nachahmungstrieb, welcher allgemein mehr oder weniger in der menschlichen Natur liegt, mächtig unterstützt; ein Trieb, der bei Manchem so stark wirkt, daß darunter der Charakter der Originalität verloren geht. —

Diese Bemerkungen und Beobachtungen sind also richtig. Viele Menschen sind geneigt, ihre Einsichten und Ueberzeugungen von den Wahrheiten der Vernunft auch blos menschlicher Autorität zu unterwerfen, und dem Leitfaden zu folgen, an dem diese zum Ziel ihrer Wünsche und Erwartungen sie hinzuführen verspricht.

Nun entsteht aber hier noch erst die Frage, von deren Beantwortung eigentlich die Entscheidung des streitigen Punkts zwischen dem Rezensenten und mir abhängt: ob dieser gewohnte Hang, dieses sehr gemeine Bedürfniß, fremder auch blos menschlicher Autorität zu folgen, immer und allein zu dem, wozu der Rezensent es zu brauchen scheint, sich gebrauchen; ob von diesem Vorurtheil so viel sich hoffen lasse, als Er glaubt, davon erwarten zu können? Mit einem Worte: ob der Glaube, auch nur an blos menschliche Autorität zu einem sichern und allgemeinen, ja, — was noch mehr ist — zum alleinigen Bestimmungsgrunde in Angelegenheiten der Religion und Sittlichkeit, mit denen wir es hier eigentlich zu thun haben, in Be-

ziehung auf den großen Haufen dienen; — ob er die wesentlichen Zwecke dieser göttlichen Wissenschaft bei dem Volke eben so befördern, die wesentlichen Bedürfnisse seines Verstandes und Herzens eben so vollkommen befriedigen könne, als die reine Vernunft einsieht, oder der bloße Vernunftglaube an dieselben Wahrheiten, für den Denker diese Zwecke zu befördern, diese Bedürfnisse zu befriedigen vermag?

Diese Frage getraue ich mir nun aus mehrern, und, meines Erachtens, nicht unerheblichen Gründen, geradezu verneinen zu können.

Um sie nicht einseitig zu beantworten, müssen wir auch hier wiederum die Wahrheiten der Religion und Moral in dem doppelten Gesichtspunkte betrachten, worin man sie immer ansehen, und worauf man bei allen Untersuchungen über diese wichtigsten Gegenstände der menschlichen Erkenntniß Rücksicht nehmen sollte. Zuerst: als Angelegenheiten des Verstandes, in sofern sie ein natürliches Interesse schon für die spekulative Vernunft bei sich führen; — sodann zugleich als Angelegenheiten des Herzens, in wie weit sie, ihrer Natur und ihren wesentlichen Zwecken zufolge, unsre praktische Vernunft interessiren müssen, und mit dem System unsrer Willensneigungen und Maximen in der genauesten Verbindung stehen.

Wenn ich die Religion und Moral auch nur von Seiten ihres Interesse, das sie für den Verstand hat, als blos spekulative Erkenntniß betrachte: so entdecke ich schon hier mannigfaltige nicht geringe Schwierigkeiten und Hindernisse, die sich dem positiven Glauben des Volks an blos menschliche Autorität entgegensetzen, und die Wirkungen dieses Glaubens auf die Bildung des gemeinen Verstandes schwächen, oder in manchen Fällen wohl gar aufheben müssen.

In der Republik der Philosophen hat es noch nie vollkommne Einheit gegeben. Und vollkommne Einheit in Ansehung der Materie und Form der Vernunftwissenschaften läßt sich auch, bei der großen individuellen Verschiedenheit des menschlichen Gedanken- und Empfindungssystems, nicht einmal als möglich denken. Unter allen theoretischen Vernunftwissenschaften ist die Mathematik, als reine Größenlehre betrachtet, die einzige, welche bei der ausnehmenden Evidenz ihrer Wahrheiten und Grundsätze einer solchen Einheit sich rühmen darf. Die Natur der spekulativen Philosophie verstattet dagegen nicht, ihren Wahrheiten diese Evidenz zu verschaffen. Daher jene mannigfaltigen Abweichungen unter den Aussprüchen der Philosophen! Daher jene wesentliche Verschiedenheit unter ihren Systemen, die, seitdem man zu philoso-

phiren und philosophische Systeme zu errichten angefangen, schon existirt und noch bis auf den heutigen Tag sich fortgepflanzt hat! — Zwar läßt sich früher oder später, aber doch gewiß einst noch, von der Kritik der Vernunft selbst vollkommnere Einheit in Ansehung aller wesentlichen und reellen Theile der philosophischen Vernunftwissenschaften erwarten. Die heilsamen Revolutionen, die sie bisher bereits in dem Gebiete der Philosophie bewirkt, machen es mehr als wahrscheinlich, daß sie endlich, vermöge ihres allgemein anerkannten hohen Ansehens, unter allen streitigen philosophischen Partheien einen ewigen Frieden stiften, und das durch innre Unruhen zerrüttete und durch Faktionen zerspaltete Reich der Weltweisheit zu dem blühenden und dauerhaften Wohlstande einer gesetzmäßigen Republik erheben werde.

Aber auch in diesen künftigen glücklichen Zeiten wesentlicher und reeller Eintracht, die die Philosophie von dem allgemein geltend gewordnen Ansehen der Vernunftkritik noch zu hoffen hat, wird eine gewisse Art von Verschiedenheit doch immer die natürliche Folge von eigenem Denken und Untersuchen bleiben. Eine Verschiedenheit nemlich — zwar nicht in der Sache selbst — aber doch in der Form; — Verschiedenheit in der Lehrart, in der Methode oder Darstellung der philosophischen Ver-

munftwahrheiten und ihrer Beweise. Jeder einzelne Denker, der nicht blos Nachbeter, nicht blinder Anhänger einer Schule seyn will, wird nun ein und dasselbe Lehrgebäude nach seinem eigenen Plane, seinem individuellen Ideensystem gemäß, ausbilden; es mehr oder minder populär, deutlicher oder undeutlicher, vollständiger oder unvollständiger darstellen. Das Wesentliche in der Sache, ja selbst in der Methode, kann bei einem ein für allemal fixirten System keine Umänderung mehr leiden. Aber das Außerwesentliche dabei; — die besondre Anordnung, Ausbildung und Darstellung dieses Systems, kann und muß unter den Händen verschiedner Denker eine verschiedne Form annehmen.

Was können wir nun aber überhaupt aus dieser nothwendigen Verschiedenheit menschlicher Erkenntnisse von transscendentalen Wahrheiten der Philosophie folgern? — Das, daß das Zutrauen des Volks zur Weisheit seiner Lehrer eben darum oft scheitern; — daß sein Glaube an blos menschliches Ansehen oft würde und müßte wankend gemacht werden?

Das Volk kann, als Volk betrachtet, nicht selbst tiefsinnige Untersuchungen über die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß und den Grad der Gewißheit anstellen, dessen insonderheit die

Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit fähig sind. Diese transscendentalen Untersuchungen liegen gänzlich außer der Erkenntniß- und Fassungssphäre des gemeinen im tiefen spekulativen Denken ungeübten Verstandes. Der größere Theil des Publikums müßte sich doch immer nur an den bloßen Resultaten oder an dem *facit* begnügen, das geübte Denker aus jenen tiefsinnigen spekulativen Untersuchungen herausbringen.

Aber wie nun — wenn diese Resultate so sehr verschieden ausfallen, und, bei der Verschiedenheit jener tiefsinnigen Untersuchungen, auf denen sie beruhen, auch nothwendig verschieden ausfallen müßten? — Wem sollte da das Volk glauben; welchem Führer sollte es folgen? Wessen Aussprüche für ausgemachte, unzweifelhafte Wahrheit annehmen und darauf das Fundament seines Glaubens an die Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit erbauen?

Ich sage wohl nicht zu viel, wenn ich behaupte, daß aus dieser wesentlichen oder nicht wesentlichen, wahren oder nur scheinbaren Verschiedenheit menschlicher Einsichten und Ueberzeugungen, von den ersten wichtigsten Wahrheiten der Philosophie für das Volk überhaupt ein fast immerwährender Zustand der Verwirrung und Ungewißheit entspringen müßte, worin seine Verstandesideen und

Grundsätze gleich einem schwankenden Rohre bald zu diesem bald zu jenem System hin und her getrieben würden. Das Volk mögte, beim Gefühl seiner Unfähigkeit, selbst zu prüfen und zu untersuchen, immer geneigt bleiben, auch in den wichtigsten und interessantesten Dingen der Leitung blos menschlicher Führer sich zu überlassen. Aber in tausend Fällen würde es doch ungewiß seyn, welchem Führer es gerade sich anvertrauen; — nach wessen System es seine Grundsätze und Ideen bilden sollte. Natürlich würde sich freilich ein jeder, der auf eigenes Nachdenken und Forschen Verzicht thun muß, den zum Führer wählen, dessen System mit seinem eigenen Gedanken- und Empfindungssystem am meisten übereinstimmte, wenigstens damit übereinzustimmen schiene; oder auch den, der in vorzüglichem Grade die Gabe besäße, auf den Verstand des Volks zu wirken, und seine Ideen und Grundsätze zur Fassungssphäre, auch des gemeinsten Verstandes, herabzulassen. Diesem Einen Führer würde er aber doch immer nur auf eine Zeitlang sich anvertrauen. Käme ein Anderer, der sein Ansehen bei dem Volke geltender, — seine religiösen Ideen und Grundsätze einleuchtender, gefälliger und beifallswürdiger zu machen wüßte; so würde gewiß ein großer Theil des Volks diesen zu seinem neuen Führer sich wählen, und den Glau-

ben an das alte System aufgeben. Viele würden aber auch sogleich hinwiederum geneigt seyn, zu der Fahne eines neuen Glaubenssystems, die ein Dritter ihnen aufstellte, zu schwören; sobald sie dabei noch vollkommnere Befriedigung ihrer Verstandesbedürfnisse gefunden zu haben meinten. Und was würde dieser durch jene Verschiedenheit unvermeidlich gewordenen Unbeständigkeit und Wankelmüthigkeit des Volks bei der Wahl seiner Lehrer und Führer wohl Schranken setzen können?

Ueberdies — wer kennt nicht den leichtsinnigen, tändelnden Modegeschmack des großen Publikums in allen übrigen Dingen! Er würde sich auch auf die Wahl seiner Lehrer und Führer in religiösen und moralischen Angelegenheiten erstrecken; und auf die Sicherheit und Beständigkeit seines Glaubens an blos menschliche Autorität eben nicht vortheilhafte Eindrücke äußern. —

Daß die bisher noch sehr gemeine Verschiedenheit der Aussprüche in den Lehrschulen der Philosophen das Volk in Ansehung seiner religiösen und moralischen Erkenntnisse in keine geringe Verlegenheit und Ungewißheit setzen würde, wenn es die Befriedigung seiner Verstandesbedürfnisse von den Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit einzig und allein, aber doch großentheils nur aus der Quelle des Glaubens an bloß menschliche Auto-

rität, schöpfen sollte; — dies kann man aus den häufigen Klagen abnehmen, die von demjenigen Theile des Publikums, dem die Geschichte der Philosophie nicht ganz fremd und uninteressant ist, über die Verschiedenheit und Ungewißheit philosophischer Systeme von der Religion und Moral erhoben werden. In dem Munde des Volks sind diese Klagen wirklich so thöricht und unbillig nicht. Das Volk kann nun einmal keine Erkenntniß von den tiefsinnigen Gründen haben, aus denen sich diese Verschiedenheit philosophischer Systeme — diese Mannigfaltigkeit von Täuschungen und scheinbaren Widersprüchen, in die die Vernunft mit sich selbst gerathen ist, hinreichend erklären lassen. Eben so wenig ist das Volk fähig, mit einem sichern Probiersteine das Gewisse vom Ungewissen — Wahrheit vom Irrthum — Täuschung von Wirklichkeit — scheinbare von reellen Widersprüchen — die Sache von ihrer bloßen Form — das Wesentliche vom Zufälligen zu unterscheiden. Sehr natürlich müßte es daher oft durch jene Verschiedenheit philosophischer Systeme in ein Labyrinth von Verwirrung und Zweifelsucht gerathen, aus dem ihm blos menschliche Führer, ohne Besorgniß neuer vielleicht noch größerer Verwirrungen, wohl schwerlich herauszuhelfen vermögten.

Für den kritischen Philosophen hat es bei dieser Verschiedenheit menschlicher Erkenntniß und Gewißheit von den Wahrheiten der Vernunftreligion und Moral ganz und gar keine Gefahr. Weit entfernt, in seinem eigenen System dadurch irre zu werden, muß ihm das Studium dieser mehr oder weniger von einander unterschiedenen Lehrgebäude der Philosophie vielmehr noch zur Bestätigung seiner kritischen Ideen und Grundsätze dienen. Bekannt mit der Natur und den wesentlichen Grenzen des menschlichen Vorstellungsvermögens; — bekannt mit den Quellen, aus denen diese verschiedenen Systeme herfließen — mit den Gründen, die die Vernunft selbst zu scheinbaren Widersprüchen und Täuschungen veranlassen, wird er seine kritischen Begriffe und Grundsätze um so mehr fixiren, sein System gegen alle Angriffe möglicher Zweifel und Einwürfe um so sicherer befestigen können, je genauer und vollständiger er die Natur und den Gehalt dieser Einwürfe und Zweifel selbst kennen gelernt. Er wird sich vor dem gemeinen Trugschlusse des ungeübten Verstandes wohl hüten; aus der Ungewißheit unsrer Erkenntniß von einer Sache in Einer Rücksicht betrachtet, auf gänzliche Ungewißheit derselben in aller Absicht Folgerungen zu ziehen. Er wird mit moralischer Gewißheit sich begnügen; wo mathematische oder apodiktische Ge-

wißheit über die Sphäre des menschlichen Erkenntnißvermögens überhaupt hinausgeht; — und auf Wissen Verzicht thun, wo nur vernünftiger Glaube statt finden kann.

Nicht so der gemeine Verstand, der in diesen tiefsinnigen kritischen Untersuchungen ganz Idiot ist und bleiben muß.

Man irret sich sehr, wenn man das Interesse, das der gemeine Verstand an den Wahrheiten der Religion nimmt, für schwach, und sein Bedürfniß nach Deutlichkeit und Gewißheit von demselben für gering genug hält, um es mit einigen unbedeutenden Beweisen, mit bloßen sogenannten Argumenten ad hominem von Einer Art, und in geringer Anzahl, sogleich befriedigen zu können. Das mag zuweilen wohl der Fall seyn; aber gewiß nicht immer, nicht in jeder Rücksicht. Das Interesse des Gemeinsinnes für religiöse und moralische Wahrheiten steht in keinem genauen Verhältnisse mit seiner wirklichen Fähigkeit zur Erkenntniß und Gewißheit von diesen übersinnlichen Wahrheiten zu gelangen. Es gehe weiter, als der Grad seiner Fähigkeit es zu befriedigen verstattet. Ja, es ist gewissermassen stärker, dringender noch als das spekulative Verstandesinteresse und Bedürfniß des Denkers.

Denn dieser Letztere verlangt nie mehr zu wissen, als er vernünftigerweise wissen kann; er begnügt sich wenigstens an einem kleinern Grade von Gewißheit, wo er aus zureichenden vernünftigen Gründen die Unmöglichkeit eines höhern Grades deutlich einsieht. Er forscht nicht weiter nach dem Warum vom Warum, als die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens ihn zu führen vermag. Was über den Horizont seiner Erkenntnißsphäre hinausliegt, das ist für ihn auch nicht einmal eine Frage mehr, da hier das Warum so wenig als das Darum Sinn und objektive Bedeutung haben.

Dagegen verlangt der gemeine Verstand oft zu wissen, was keine menschliche Vernunft wissen kann er fordert Aufschlüsse von der Philosophie, wo ein undurchdringlicher Vorhang ihr diese Aufschlüsse versagt. Er wirft Fragen auf und will Fragen beantwortet wissen, auf die ihm auch der feinste geübteste Denker nicht befriedigend zu antworten vermag.

Umsonst sucht man ihm begreiflich zu machen, daß diese Fragen und diese Aufschlüsse die mögliche Erkenntnißkraft der menschlichen Vernunft übersteigen. Er kennt die wesentlichen Schranken der menschlichen Vernunft und die Gründe nicht, warum uns in dem Reiche der Vernunftwahrheiten so manches

schlechterdings dunkel und ungewiß bleiben muß. Schwerlich würde er sich daher mit seinen Forderungen durch die dürftige und für ihn nichts bedeutende Entschuldigung: das kann man nicht wissen — jedesmal ohne Unzufriedenheit abweisen lassen. Vielmehr befürchte ich nur allzu wahrscheinlich, daß dieses unbefriedigt gelaßne Interesse und Bedürfniß den gemeinen Verstand sehr oft in seinem Glauben an menschliche Autorität irre machen und ein großes Mistrauen gegen die Weisheit und Redlichkeit seiner Führer in ihm erregen und unterhalten müßte.

Mit weit leichterm und glücklicherm Erfolge wird man, dünkt mich, den gemeinen Verstand zur Zufriedenheit mit dem schwachen Schimmer des Lichts ermahnen können, der unsrer Vernunft in ihren wichtigsten Erkenntnissen hienieden vergönnt ist; wenn man ihm das höhere Ansehen der Offenbarung vorhalten und ihm sagen kann: die Offenbarung gewährt uns über diese unvermeidlichen Ungewißheiten so wenig Licht als die Vernunft. Gott selbst muß also aus weisen obgleich uns unerforschlichen Ursachen nicht für nöthig befunden haben, uns hellere Aufschlüsse darüber zu ertheilen.

Das Zutrauen des Volks zur bessern Einsicht und Redlichkeit seiner Lehrer; — sein positiver Glaube an blos menschliche Autorität würde auch dann noch immer auf keinen ganz sichern Stützen beruhen, wenn

auch bereits alle Philosophen über alle wesentliche Stücke der theoretischen und praktischen Vernunft sich vereiniget; wenn es nur Eine Philosophie geben sollte.

Die Resultate, worauf die tiefsinnigen Untersuchungen der Vernunftkritik hinführen, scheinen dem Interesse und den Bedürfnissen des gemeinen Verstandes am wenigsten angemessen zu seyn. Denn sie widersprechen dem Vernunftscheine; — sie kontrastiren mit den natürlichsten Täuschungen, in welche der gemeine Verstand bei einigem Nachdenken sich verwickelt.

So lasse man ihm, wird man sagen, diese natürlichen, und für ihn so wohlthätigen Täuschungen! Man würdige z. B. das Ansehen der populären Beweise für Daseyn Gottes, Freiheit und Unsterblichkeit bei dem Volke nicht herab; man entkräfte oder schwäche nicht ihre großen heilsamen Wirkungen, die sie bei allem Mangel demonstrativer Beweiskraft schon in unzähligen Fällen auf die Aufklärung des gemeinen Verstandes geäußert. Ich habe nichts dawider, daß man dem Volke alle diese populären so einleuchtend scheinenden Beweise für die wichtigsten Wahrheiten der Vernunftreligion in ihrem durch häufige Erfahrungen längst entschiedenen Werth unangetastet lassen müsse; da der gemeine Verstand doch nicht ohne große Mühe und

Selbstverläugnung, ja in mehr als einer Rücksicht nicht ohne unersetzlichen Verlust von den natürlichen Täuschungen sich losreißen könnte, die unter dem Scheine der Wahrheit in diesen Beweisen verborgen liegen und nur von der strengsten Kritik der Vernunft können aufgedeckt werden.

Nur behaupte ich, daß alle diese blos populären Beweise bei ihrer mangelhaften Beweiskraft ohne Unterstützung von einer höhern als blos menschlichen Autorität für die religiöse Aufklärung des gemeinen Verstandes bei weitem das nicht ausrichten würden — nicht ausrichten könnten, was man von ihnen zu erwarten scheint.

Wie — wenn nun doch das Volk mit den kritischen Einwürfen gegen diese unstatthaften bloßen Erfahrungsbeweise nicht ganz unbekannt bliebe? — Der gemeine Verstand versteht sie zwar nicht, diese transscendentalen Zweifel — aber auch das bloße Gerücht müßte ihn in Unruhe setzen und seinen Glauben an blos menschliche Autorität, so wie sein Vertrauen an die Unfehlbarkeit seiner eigenen so evident scheinenden Aussprüche, wankend machen. Nur unter der Bedingung, daß ihn die wichtigsten Wahrheiten der Religion als gewisse, göttliche Wahrheiten von der Offenbarung verbürgt und jene populären Vernunftbeweise dafür als wahre und sichere Beweise durch unmittelbare Beglaubigung bestäti-

get werden; — nur unter dieser Bedingung können sie eine siegende Kraft erhalten und behaupten, über welche weder die Menge entgegenstehender blos empirischer noch das Ansehen kritischer Zweifel etwas vermögen. Außerdem sind und bleiben sie ihm blos menschliche und als solche immer noch ungewisse Wahrheiten. Jeder Zweifel, jeder Einwurf, den die Erfahrung oder die Spekulation gegen sie erhebt, ist dann im Stande, ihnen einen Theil ihrer Gewißheit zu rauben und jene populären Beweise dafür mehr oder weniger zu entkräften.

Alle diese gegen die allgemeine Sicherheit und Wirksamkeit des Volksglaubens an blos menschliche Autorität bisher vorgetragnen Gründe erhalten nun noch weit mehr Stärke und Gewicht, wenn wir die Wahrheiten der Religion und Sittenlehre in dem zweiten Gesichtspunkte nemlich als Angelegenheiten des Herzens betrachten, in wie weit sie zugleich den Willen interessiren, auf dessen Triebe und Neigungen Einfluß haben müssen.

Hier eröfnen sich neue viel größere ja zum Theil unüberwindliche Hindernisse und Schwierigkeiten, die uns von der Macht und Wirksamkeit des positiven Volksglaubens an fremdes blos menschliches Ansehen eben keine hohen Ideen und Erwartungen beibringen können.

Das Volk möchte allenfalls in manchen Dingen seine Einsichten und Ueberzeugungen der Autorität seiner Lehrer unterwerfen, wenn es auf bloße Befriedigung seiner Verstandesbedürfnisse abgesehen wäre. Aber auch hier bemerken wir schon eine gewisse Widersetzlichkeit; einen Mangel des Zutrauens das der gemeine Verstand nicht selten in die Machtsprüche seiner Lehrer setzt. Wie wenige unter dem Volke, die in den mathematischen Wissenschaften gänzlich unerfahren sind, glauben z. E. auf das bloße Wort ihrer Lehrer: daß die Erde um die Sonne und nicht die Sonne um die Erde sich bewege. Und doch hat dieser blos theoretische Lehrsatz der Astronomie mit dem menschlichen Willensinteresse nichts gemein; er steht mit den letzten wesentlichsten Zwecken der Menschheit in keiner Verbindung. Aber weil dieser Lehrsatz dem Scheine widerspricht, darum können sie sich von seiner Wahrheit nicht überreden lassen.

Um wie viel weniger dürfen wir also von dem Glauben des Volks an blos menschliche Autorität in den wichtigsten Punkten erwarten; — in Sachen, die für das Wohl oder Weh der Menschheit entschieden, von deren Erkenntniß und Gewißheit die Tugend so wohl als die Beruhigung des Menschen abhängt. Wahrheiten, die mit den letzten, wesentlichsten Zwecken der Menschheit, so genau, so un-

zertrennlich wie die Wahrheiten der Religion und Moral zusammenhängen, bedürfen auch mehr als alle übrigen, eines höchst möglichen Grades von Zuverläßigkeit, den das Volk nur in dem Ansehen und den untrüglichen Aussprüchen der Offenbarung suchen und finden kann.

Ich habe bereits in meiner Abhandlung von Seite 30 bis 42 die Nothwendigkeit einer Offenbarung für das Volk auch von dieser Seite vorzustellen gesucht. Ich darf daher, was ich dort schon darüber gesagt, hier nicht erst wiederholen.

Nur ein paar Bemerkungen erlaube man mir noch, die uns noch deutlicher überführen müssen, daß alles menschliche Ansehen, den Mangel des Glaubens an göttliche Autorität wohl nie oder höchstens nur in äußerst seltenen Fällen, die man mehr zu den Ausnahmen rechnen muß, auf ein wahrhaft nützliche und der Volksaufklärung zuträgliche Art würde ersetzen können.

Der große Haufen — das können wir immer als unläugbare Thatsachen voraussetzen — ist und bleibt im Ganzen genommen mehr Natur- als Vernunftmensch. Blos menschliche Autorität würde daher in tausend Fällen zu schwach und unwirksam seyn, um ihn von den Banden niedriger Sinnlichkeit zu entfesseln, und ein überwiegendes Interesse für reine Sittlichkeit in ihm zu erwecken und zu un-

terhalten. Der ungebildete Wille, der grösstentheils nur von der Herrschaft der Sinnlichkeit regiert wird, würde, von seinen Naturtriebe und Neigungen gereizt, mehr als einmal geneigt seyn, auch den besten, heilsamsten Ermahnungen, und den kräftigsten Aufforderungen seiner Lehrer sich zu widersetzen, so bald sie auf Einschränkung seiner Naturtriebe und Neigungen, auf Beeinträchtigung der gebieterischen Forderungen derselben, auf Verläugnung, Aufopferung ihres sinnlichen Interesse abzielen. Selbst das hohe Ansehen der Offenbarung, wodurch doch dem Volke die Lehren der Tugend als unmittelbar von der Gottheit vorgeschriebene Gesetze, und die Glaubenswahrheiten der Religion als außerordentlich von ihr dem Menschen mitgetheilte Wahrheiten vorgestellt werden; — selbst dies ist nicht immer wirksam genug, um den rohen, unbiegsamen Willen des Naturmenschen zur Gottesfurcht und Tugend zu lenken; — ihm ein überwiegendes Interesse für ächt moralische Gesinnungen und Maximen einzuflößen. Was ist daher wahrscheinlicher, als daß die geringere blos menschliche Autorität für die wesentlichsten Endzwecke der Religion und Moral noch unweit weniger bei dem Volke ausrichten würde?

Dieser Fall der Widersetzlichkeit und des Mistrauens gegen die moralischen Grundsätze und Maximen des Lehrers müßte bei dem Schüler um

so öfter und gewisser eintreten, je mehr das eigene Beispiel des erstern mit seinen moralischen Ideen und Maximen kontrastirte, je mehr bei ihm Mund und Herz, Worte und Handlungen in Widerspruch stünden.

Das Volk, das nicht selbst tiefsinnige Untersuchungen über die ersten Gründe und Moralität anstellen, sondern nur die Resultate davon aus den Händen seiner Lehrer annehmen kann, richtet sich natürlich nach deren Beispiel, um sich dadurch von den moralischen Maximen und Grundsätzen, die sie im Mund führen und ihm anpreisen, so wie von den heilsamen innern Folgen, die die Beobachtung des moralischen Gesetzes begleiten sollen, auf eine anschauliche Art zu überzeugen. Dieses Beispiel ist ihm gleichsam der Probierstein oder der Maasstab, wonach es die Güte und Reinheit ihrer moralischen Maximen würdigt und beurtheilt; — das Bild, dessen Zügen ihm die innern Folgen von der Befolgung dieser Maximen lebhaft vor Augen stellen.

Wie leicht müßte es nun in seinem Glauben an die Tugend irre gemacht werden, wenn es seine Lehrer selbst nicht den Weg wandeln sähe, den sie ihm zur Erlangung des höchsten Guts der Menschheit Hofnung machen. Und wer bürgt uns wohl dafür, daß schwache den Leidenschaften mehr oder weniger unterworfne Menschen auch immer die nachah-

mungswürdigsten Tugendmuster für das Volk seyn; — daß sie nach ihren moralischen Grundsätzen und Maximen in allen Stücken durchaus konsequent handeln würden?

Das Volk bedarf also schlechterdings zwar eines Lehrers in seinen wichtigsten Angelegenheiten; — eines Führers, auf dem Wege zu seiner ewigen Wohlfahrt. Aber die Autorität blos menschlicher Führer kann ihm hier allein kein Genüge leisten; kann seine wichtigsten, dringendsten Verstandes und Herzensbedürfnisse nicht befriedigen. Zu stark, um an dem Gängelbande menschlicher Autorität nach deren Willkühr sich leiten zu lassen — denn es ist den Kinderjahren bereits entwachsen — aber auf der andern Seite auch zu schwach, um ohne Führer sich selbst fortzuhelfen, braucht und verlangt es einen Lehrer und Führer, der mit göttlicher Autorität ausgerüstet, ihm die Lehren der Gottesfurcht und Tugend nicht etwan als bloße gutgemeinte Lebensregeln, sondern als eigentliche Gebote Gottes, und die Glaubenssätze der Religion, nicht als blos menschliche ungewisse, sondern als zuverläßige göttliche Wahrheiten vorträgt; — einen Lehrer und Führer, dessen eigenes nachahmungswürdigstes Beispiel zugleich die kräftigste Aufforderung zur Ausübung seiner erhabensten Tugendlehren enthält; — dessen tröstlichen Versicherung es ganz sicher trauen

darf; daß, wer in seine Fußstapfen tritt, auch dereinst in das hienieden noch unsichtbare Reich der Herrlichkeit eingehen werde. Und dieser zuverläßige Lehrer und Führer ist allein — der Heilige des Evangeliums.

Daß der Glaube an höhere als blos menschliche Autorität vorzüglich in Sachen der Religion und Moral für den großen Haufen wesentliches Bedürfniß sey; — das wußten die Gesetzgeber und Religionsstifter des Alterthums sehr wohl. Darum bedienten sich auch so manche unter ihnen des Kunstgrifs oder frommen Betrugs ihren religiösen Ideen und moralischen Vorschriften unter dem erdichteten Namen der Offenbarung den Charakter unmittelbarer, göttlicher Beglaubigung zu geben, um sie dadurch für das Volk geltender, wirksamer, zuverläßiger zu machen. Und merkwürdig ist doch hier daß gerade die positiven Religionen, welche auf die Idee von einer vorgegebnen aber von dem Volke auf Glauben für wahr angenommnen Offenbarung gegründet worden und Urkunden aufweisen können, an deren Heiligkeit und göttlichen Autentizität wenigstens das Volk keinen Zweifel trug; sich auch am längsten in ihrem hohen allgemeinen Daseyn erhalten haben und zum Theil noch fortdauern, und ihren Charakter als Volksreligionen behaupten.

Dieses führt mich hier zuletzt noch auf einen Gedanken, der besonders unsre Beherzigung verdient und uns noch deutlicher überführen muß, daß der Glaube an blos menschliche Autorität für das Volk weder wünschenswerth noch vortheilhaft seyn möchte.

Man hat gegen den großen, unverkennbaren Nutzen einer Offenbarung, als Volksglaube betrachtet, oft eingewandt, daß sie außer andern Nachtheilen auch Priesterherrschsucht und Arroganz erzeuge und begünstige. — Ich will hier nicht untersuchen, in wie weit dieser Vorwurf gegründet sey, oder nicht. Nur erlaube man mir einmal die Sache umzukehren und zu fragen: ob dieser allerdings höchst schädliche Misbrauch des Glaubens an Autorität überhaupt, bei dem Glauben an blos menschliches Ansehen sich weniger oder vielleicht gar nicht befürchten lasse? Nichts scheint mir vielmehr gewisser, als daß so manche Lehrer, wären sie die alleinigen Besitzer und Ausspender der Schätze der Weisheit, ihr Ansehen bei dem Volke misbrauchen; — daß ihre sanft und wohlthätig seyn sollende Herrschaft über die Gemüther ihrer Schüler oft in unerträgliche Tyrannei ausarten würde, wo statt der Vernunft ihre Leidenschaften das Scepter führten. Mit einem Worte: diese Art von Aristarchie wurde gar bald in ein zweites Pabstthum nur unter Annehmung eines andern Namens sich verwandeln;

wo dann alle die schädlichen Folgen sich zeigen würden, die von jeher aus dem Glauben an blos menschliche Autorität entsprungen sind.

Indeß — wozu nutzen diese Raisonnements; — und was hilft es, dem großen Haufen sein religiöses und moralisches Glaubensbedürfniß nach göttlicher Autorität noch dringender und fühlbarer vorzustellen, wenn die Befriedigung dieses Bedürfnisses ihm doch durch weit größere, ja unüberwindliche Schwierigkeiten und Hindernisse, nicht nur erschwert, sondern sogar unmöglich gemacht wird.

Ich gestehe: wären diese Hindernisse und diese Schwierigkeiten wirklich so groß, und für die Fähigkeiten des Volks so unübersteigbar, wie der obgedachte Rezensent sie zu machen scheint, so hätte ich die Sache der Offenbarung, als Volksglaube betrachtet, schlecht vertheidiget, und ich müßte mir gefallen lassen, mit allen meinen Behauptungen für ihre Nützlichkeit und Nothwendigkeit abgewiesen zu werden.

Aber zum Glück heben sich alle diese Hindernisse und Schwierigkeiten größtentheils von selbst, durch die einzige Erklärung, die ich zu meinen Behauptungen hinzufüge: daß ich von dem Volke zwar keinen blinden Glauben; aber doch auch keine vollendete nur aus vollständigen Beweisen resultirende Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit

seiner positiven Religionslehre und der Zuverlässigkeit und Autentizität ihrer heiligen Urkunden fordere. Diese letztere, die vollendete Ueberzeugung, übersteigt allerdings die Fähigkeit des Volks so sehr, daß hier alle Mühe verloren wäre, aus diesem Gesichtspunkte die Nützlichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung für das Volk zu erweisen. Denn hier treten augenscheinlich alle die Hindernisse und Schwierigkeiten ein, die der besagte Rezensent mit so vielem Nachdruck mir entgegengesetzt hat. Aber, wie gesagt, ich glaube allen diesen Hindernissen und Schwierigkeiten sehr leicht ausweichen zu können, sobald ich mich hier für eine dritte Art der Gewißheit erkläre, die weder auf blindem Glauben, noch auf vollendeten und vollständigen Beweisen für die Wahrheit und Göttlichkeit einer positiven Religionslehre beruht; — für eine Art von vermischten Glauben, der aus mehreren Beweisen von verschiedner Art zusammengesetzt, und theils von menschlicher, theils von göttlicher Autorität abhängig ist. Denn von blindem Glauben bis zu vollendeter Ueberzeugung ist der Abstand so groß, daß wir uns hier mehrerer Zwischengrade der Klarheit und Gewißheit denken können, die zwischen diesen beiden Extremen gleichsam wie mitten inne liegen.

Und von dieser Art der Gewißheit, die aus verschiedenartigen Beweisen und Prinzipien resultirt, behaupte ich nun, daß sie den Fähigkeiten sowohl, als den religiösen und moralischen Bedürfnissen des Volks vollkommen angemessen sey. — Ich will mich hierüber so kurz und so deutlich, als möglich, erklären.

Der selige Dr. Töllner, unstreitig einer der aufgeklärtesten unter unsern neuern Gottesgelehrten, der eben mit der Fackel der Aufklärung in der Hand das Gebiete der Theologie zu erleuchten suchte, als schon allzu früh die Fackel seines schönen verdienstvollen Lebens verlöschte; — dieser würdige, scharfsinnige Mann, machte in einer kleinen Schrift, die im Jahr 1772 zu Mitau ans Licht trat, den Versuch zu einem Beweise der christlichen Religion für Jedermann. Er ging hierbei von dem Grundsatze aus, dessen Richtigkeit ich in meiner Abhandlung aus mehrern Gründen zu erweisen versucht, daß der Beweiß, den man auch aus der Lehre führen kann, sofern man die christliche Religion von ihrer philosophischen Seite als eine durchaus vernunftmäßige Lehre vorstellt, kein zureichender Beweis für den großen Haufen sey. Er glaubte daher, einen andern Weg einschlagen zu müssen, auf dem er sich Hofnung machte, jedem unstudirten Christen von der Wahrheit und

Göttlichkeit seiner Religion überführen zu können. Unter allen äußern Beweisgründen hielt er indeß nur Einen, nur den aus den Wundern, der gemeinen Fassungskraft für angemessen. Aber dann müsse er auch, wie dieser Gottesgelehrte sich ausdrücklich in seiner Vorrede darüber erklärt, selbst als populärer Beweis betrachtet, um den Zweck beruhigender Ueberzeugung zu befördern, ein vollendeter oder zu Ende gebrachter Beweis seyn. In dieser letztern Behauptung kann ich nun dem würdigen Manne unmöglich beistimmen. Denn als vollendeter Beweis ist er so wenig, als der aus den Weissagungen ein Argument für Jedermann. Und der ganze Plan, so wie die Ausführung dieses Beweises in seiner Schrift, verräth auch nur zu deutlich, wie sehr die vollständige Einsicht in die Bündigkeit und Zuverlässigkeit dieses Arguments die Erkenntniß- und Fassungssphäre des Layen übersteige.

Soll nemlich dieser Beweis nur in seiner ganzen erkannten Deutlichkeit und Vollständigkeit zu einem gültigen und wirksamen Prinzip des Volksglaubens an die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Offenbarung dienen können: so erheben sich allerdings gegen seine Popularität, so wie überhaupt gegen die Popularität der übrigen äußern Beweisgründe alle die Hindernisse und Schwierigkeiten, die der Rezensent gegen meine Behauptung:

von der populären Nothwendigkeit und Nützlichkeit äußerer Beweisgründe überhaupt für die Wahrheit und Göttlichkeit einer Religion urgirt hat. Und dürfte ich unter den beiden Beweisen, dem innern aus der Lehre, und dem äußern aus den Wundern, nur den einen oder den andern für das Volk wählen: so würde ich auch in dieser Rücksicht den erstern dem letztern immer noch vorziehen. Denn jener, soll er mit vollständiger Deutlichkeit und Gewißheit erkannt werden, setzt Philosophie und eine nicht gemeine Fertigkeit im spekulativen Nachdenken voraus, die wir aber doch nicht allen Layen als Layen geradezu absprechen können. Dieser hingegen erfordert, als vollendeter Beweis, einen großen Umfang und einen hohen Grad von Geschicht- Sprach- und Alterthumskunde; — also eigentliche gelehrte Kenntnisse, die nur der Gelehrte durch gelehrten Unterricht sich erwerben kann.

Aber keiner von diesen Beweisen soll auch ausschließungsweise oder für sich allein genommen, für das Volk bestimmt seyn. Beide Arten der Beweisgründe, die innern sowohl als die äußern, müssen selbst als unvollendete Argumente in Beziehung auf die religiösen Einsichten und Ueberzeugungen des Volks neben einander bestehen können. — Ich erkläre mich. —

Kein vollendeter Beweis kann ein populärer Beweis; und umgekehrt: kein populärer Beweis ein vollendeter Beweis seyn. Jedes vollendete Argument übersteigt die Fähigkeiten des Volks. Zur vollkommen deutlichen und vollständigen Einsicht in die Zuverlässigkeit der innern Beweisgründe für die Wahrheit und Göttlichkeit seiner positiven Religionslehre, hat es, im Ganzen genommen, nicht philosophische; — so wie auf der andern Seite zur gewissen, vollendeten Einsicht in die äußern Beweisgründe nicht historische und philologische Kenntnisse genug; — es muß auf einen solchen Beweis gänzlich Verzicht leisten.

Von dieser Voraussetzung gehe ich also hier aus und ziehe aus ihr die unmittelbare Folgerung: daß der Glaube des Volks an die Wahrheit und Göttlichkeit seiner positiven Religion, soll er kein blinder Glaube seyn, weder ganz auf die innern, noch ganz auf die äußern Beweise, sondern auf beide zugleich sich gründen müsse; da keine einzige dieser Argumentationen für das Volk zu Ende gebracht, sondern immer nur bis zu einem gewissen bald näher bald entfernter liegenden Punkt kann zurückgeführt werden.

Hieraus ergiebt sich denn auch die zweite Folgerung schon von selbst: daß wir von dem Glauben des Volks an die Göttlichkeit seiner positiven Reli-

gion ein gewisses Zutrauen zur bessern Einsicht und Redlichkeit des Lehrers nicht gänzlich ausschließen; — daß wir es vielmehr als ein nothwendiges Ingredienz, als ein mehr oder weniger unentbehrliches Mittel zur Bestärkung und Befestigung dieses Glaubens ansehen und behandeln müssen.

Der Grundsatz steht demnach fest: kein vollendeter Beweis, er sey philosophisch oder historisch, verträgt sich mit den Begriffen, die wir uns von den Fähigkeiten und Kenntnissen des Volks überhaupt machen müssen. Aber sind unvollendete Beweise darum keine Beweise für das Volk? Sind sie in populärer Rücksicht gänzlich unbrauchbar und für die religiösen und moralischen Bedürfnisse des großen Haufens unzureichend? Ja, sehen wir uns darum vielleicht genöthiget, das Volk, weil es keinen einzigen vollendeten Beweis zu fassen vermag, zu einem blinden Glauben an die Göttlichkeit seiner positiven Religionslehre zu zwingen, oder auch nur gutwillig darin zu erhalten? Und ist demnach das Zutrauen zu den bessern Einsichten und zur Redlichkeit des Lehrers der alleinige Bestimmungsgrund dieses Glaubens, mit dem er zugleich stehen oder fallen muß? — Das ist die Frage, auf welche wir uns nun allein einschränken dürfen.

Wir können sie auf die beiden Hauptmomente zurückführen, die für ihre Beantwortung entscheiden.

Alle unvollendeten Beweise, sie mögen philosophisch oder historisch seyn, übersteigen keineswegs die Fassungskraft des großen Haufens.

Sie bringen vielmehr, in Verbindung mit dem Zutrauen zu den bessern Einsichten und zur Redlichkeit des Lehrers gemeinschaftlich den Grad der Gewißheit bei dem Volke hervor, der für die Befriedigung seiner religiösen und moralischen Bedürfnisse vollkommen zureichend ist, oder mit denselben in dem genauesten Verhältnisse steht.

Wo kein einziger Beweis, für sich allein und in subjektiver Rücksicht genommen, vollgültige Beweiskraft erhalten kann; — da müssen die Beweise gehäuft werden. Da muß die Menge der Mannigfaltigkeit ersetzen, was jedem einzelnen Beweise an Energie und Bündigkeit abgeht; — diese Mannigfaltigkeit muß die Lücken ausfüllen, die jedes einzelne Argument, als isolirt betrachtet, noch zurückläßt. Der Mangel an Intensität muß durch Extensität ergänzt werden.

Wer einen einzigen vollendeten Beweis für eine Wahrheit zu führen und zu fassen vermag, der kann seine volle Ueberzeugung von dieser Wahrheit ganz sicher auf diesen Einen Beweis bauen, und

darf, nach andern Beweisen, nicht weiter sich umsehen.

Der Geometer hat an einer einzigen Demonstration für die geometrische Wahrheit des Pythagoräischen Theorems genug. Alle übrigen Beweise, womit der Scharfsinn und die sinnreiche Erfindungskraft des Euklides und anderer Geometer diesen Lehrsatz bereichert, dienen ihm mehr dazu, die Entdeckungskunst der menschlichen Vernunft zu bewundern, als neue Bestätigung für seine Ueberzeugung daraus zu schöpfen.

So auch vorzüglich mit den Wahrheiten der Religion und Moral.

Wer hier keinen einzigen vollendeten, weder spekulativen noch praktischen, weder philosophischen noch historischen Beweis führen und in seiner ganzen Vollständigkeit einsehen kann, der muß sich, statt philosophischer oder historischer, an populärer Evidenz begnügen lassen, die durch das bloße Aggregat mannigfaltiger unvollendeter Beweise von verschiedner Art kann zu Stande gebracht werden.

Und dies ist — ich wiederhole es — dies ist gerade der Fall, worin sich das Volk, in Ansehung seines Glaubens, an die Göttlichkeit seiner positiven Religionslehre befindet. Weil hier kein Beweis ganz kann zu Ende gebracht werden: so müs-

sen wir, um die religiöse Ueberzeugung des Volks zu sichern, mehrere Beweise von verschiedener Art zusammen nehmen. Jeder muß hier den andern wechselseitig unterstützen. Und nur von ihrer vereinten Kraft dürfen wir für das Volk die Hervorbringung desjenigen Grades der Ueberzeugung erwarten, den der Denker oder eigentliche Gelehrte durch einen einzigen, aber vollendeten Beweis, zu erlangen fähig ist.

Eine kurze Revision, die wir itzt mit diesen Beweisen anstellen wollen, in sofern sie in den engern Schranken blos populärer Evidenz bleiben müssen, wird uns bald deutlicher von der Wahrheit jener Bemerkung überführen.

Ich begnüge mich indeß hier mehr an einer bloßen Anzeige dieser Beweise, da die Ausführung derselben nicht eigentlich in den Zweck meiner Untersuchungen gehört, und die nicht geringe Anzahl der vortreflichsten populären Untersuchungen über die Wahrheit und Göttlichkeit unsrer Religion mich ohnehin dieser Ausführung überhebt.

Aber untersuchen müssen wir hier doch wenigstens überhaupt: wie viel wohl jeder einzelne Beweis zur Ueberzeugung des Volks beitragen mag, daß seine Religion wahrhaft göttliche Wahrheiten und Vorschriften enthalte.

Dies scheint mir um so nöthiger und wichtiger, da ich schon hier auf die Fragen, die Hr. Riem von mir beantwortet zu sehen wünschte, zugleich mit Rücksicht nehmen, und den Einwürfen begegnen kann, die Er meinen Behauptungen entgegengesetzt.

Ich mache den Anfang mit der Klasse der innern philosophischen Beweisgründe, die für die Wahrheit und Göttlichkeit der positiven Religion aus ihrem dogmatischen und moralischen Inhalt können geführt werden. Für den unphilosophischen großen Haufen müssen sie zwar insgesamt unvollendet bleiben. Aber auch als unvollendete Beweise thun sie schon ihre Wirkung, und liefern dem Volke nicht unwichtige Beiträge zu seiner Ueberzeugung, daß die Religion, zu der es sich bekennt, wirklich den Charakter einer göttlichen Religion habe.

Es ist in der That ein großes Glück für die positive christliche Religion, und es trägt gewiß nicht wenig zu ihrer Empfehlung, selbst für den gemeinsten Menschenverstand bei, daß sie in Ansehung ihres wesentlichen dogmatischen und moralischen Inhalts, nichts als Wahrheiten der reinen Vernunftreligion und Moral enthält.

Hr. Riem sagt in seinen Zusätzen zu meiner Abhandlung S. 62: „Das eigentliche Christenthum,

nach der Lehre Christi, ist eigentlich diese Vernunftreligion; — Ich wüßte überhaupt Nichts, was Jesus gelehrt haben sollte, das der gemeinste Menschenverstand nicht zu fassen im Stande wäre, da der Gegenstand seiner Lehre das praktische Verhalten des Menschen als Bedingniß seiner Glückseligkeit beabsichtet." Schön und wohl! Ich unterschreibe ohne Bedenken die Richtigkeit dieser Bemerkung, denn sie sagt eben das, was ich mit meiner Voraussetzung, daß die positive und insonderheit die christliche Religion in Ansehung ihres wesentlichen und reellen Inhalts mit dem reinen Naturalismus nur eine und dieselbe Religion ausmache, behauptet hatte.

Nur zu der Folgerung, die Hr. Riem daraus ziehen zu dürfen glaubt, kann ich mich nicht bekennen; — nur davon mich nicht überzeugen, daß die innern philosophischen Merkmale der Wahrheit und Göttlichkeit, die das Christenthum an sich trägt, für sich allein schon hinreichend seyen, die erforderliche religiöse und praktische Ueberzeugung davon bei dem Volke zu bewirken; oder mit andern Worten: daß das Christenthum als reiner Naturalismus, entblößt von allen äußern Beglaubigungsgründen in Beziehung auf den großen Haufen, seinen wahren Charakter legitimiren und sein göttliches Ansehen geltend machen könne. Ich

glaube vielmehr, daß diese innern Beweisgründe noch der Unterstützung äußerer und historischer Beglaubigungsgründe vonnöthen haben; — daß das Christenthum für das Volk ein positives Ansehen annehmen müsse, um hier eine beruhigende und hinlänglich wirksame Ueberzeugung von seinen Vernunftwahrheiten und Vernunftgesetzen zu bewirken.

Das ist also der wichtige Streitpunkt, welcher durch einige Einwürfe des Hrn. Riems zwischen ihm und mir entstanden ist, und der auf die Bejahung oder Verneinung der Frage: ob die reine Vernunftreligion Volksglaube werden könne, den stärksten und entscheidendsten Einfluß hat.

Bei der hier anzustellenden kurzen Prüfnng der Zulänglichkeit aller innern Beweisgründe für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zur religiösen Aufklärung und Ueberzeugung des Volks, finde ich nun sehr schickliche Veranlassung, dem Haupteinwurfe des Hrn. Riems zu begegnen, und meine Behauptung, daß nur die positive Religion Volksglaube seyn könne, gegen ihn noch durch einige Gründe zu rechtfertigen.

Herr Riem erklärt sich, wie seine Zusätze zu meiner Abhandlung deutlich zeigen, in aller Absicht gegen alle positive Religion überhaupt. Er wendet gegen ihre populäre Nützlichkeit und Nothwendigkeit ein; theils, daß nicht ausschließungsweise

der denkende Weise blos, daß selbst auch das Volk des reinen Naturalismus fähig sey, in sofern er subjektiv von allem Glauben an göttliche sowohl als an menschliche Autorität unabhängig gedacht wird; theils, daß der Mangel an Vernunftevidenz von religiösen Wahrheiten und praktischen Vorschriften, der seinem eigenen Geständnisse zufolge (S. 74—76) doch vielleicht insonderheit bei einigen Volksklassen nur allzu sichtbar seyn mögte, durch kein Ansehen der positiven oder geoffenbarten Religion — durch keine subsidiarischen äußern Bestätigungsgründe, die der letztern eigenthümlich sind, könne in populärer Absicht ersetzt werden, da hier noch weit erheblichere Zweifel und Schwierigkeiten entstehen müssen, die wir bei dem Glauben des Volks an das Christenthum, als purer Naturalismus betrachtet, ganz und gar oder wenigstens lange nicht so wahrscheinlich zu befürchten haben.

Mit Erlaubniß des Hrn. Riems will ich mich itzt zuvörderst auf die Beantwortung blos der ersten Hälfte dieses sehr scheinbaren Einwurfs einlassen, da er nur, von dieser Einen Seite betrachtet, mit meinen dermaligen Untersuchungen in Verbindung steht. Das Uebrige davon verspreche ich bald nachher einer Prüfung zu unterwerfen, wenn von dem Verhältnisse der äußern Beglaubigungsgründe, die den positiven Charakter des

Christenthums ausmachen, zur religiösen Aufklärung und Ueberzeugung des Volks die Rede seyn wird.

Also auch das Volk, soll als Volk betrachtet, des reinen Naturalismus fähig seyn. — Aber wie? — Nicht durch spekulative Beweise und Prinzipien: denn dazu ist es, wie Hr. Riem selbst eingestehen muß, gänzlich untüchtig.

Dafür giebt Er uns aber ein ganz anderes als das Prinzip der Spekulation an, worauf sich die religiöse und praktische Ueberzeugung des Volks von den Wahrheiten des reinen Naturalismus gründen solle, da der reine Naturalismus, wie Er meint, von dem gemeinen Volke nicht Spekulatiton fordere, diese auch nie die Quelle seines praktischen Verhaltens werden könne.

„Das praktische Verhalten — dieses ist das Prinzip, welches Hr. Riem zum Behuf der religiösen Volksaufklärung und Ueberzeugung an die Stelle spekulativer Ideen und Grundsätze setzt — „das praktische Verhalten entspringt aus den empirischen Eindrücken der Erfolge unsrer Handlungen, und da diese allein zur Sinnenwelt gehören; so ist die Evidenz der Ueberzeugung durch fortdauernde Erfahrungen bewirkt, und wird durch sie erhalten. Daß die Erhaltung seiner Selbst und seiner Glückseligkeit wirklicher Wille Gottes sey,

dies einzusehen ist leicht, und bedarf keiner Metaphysik, weil diese Wahrheit allgemein im Verstande aller Menschen liegt."

Hieraus sieht man ganz deutlich: Hr. Riem erklärt sich in Ansehung des reinen Naturalismus für dasjenige System, welches die Selbstliebe oder die Erhaltung und Beförderung der eigenen Glückseligkeit zum alleinigen, absoluten und allgemeinsten Prinzip der Moralität erhebt, womit zugleich alle Wahrheiten der Religion in Verbindung müssen gesetzt werden, um ihren höhern oder geringern, mehr oder weniger allgemeinen Werth nach dem einzig richtigen Maasstabe der Glückseligkeit zu bestimmen.

Gegen dieses blos empirische Moralsystem — den feinen Epikuräism unsrer Zeit — habe ich mich in meinen vorhergehenden Abschnitten über Religion überhaupt und reine Vernunftreligion insbesondere zum Theil bereits erklärt, und da schon einige Gründe gegen seine Aechtheit und Gültigkeit vorgetragen. Und ich bin bereit, zu diesen noch einige andre Gründe hinzuzufügen; — wenigstens jene noch etwas ausführlicher zu behandeln, und in ein klåreres Licht zu stellen.

Indeß — vor der Hand will ich einmal e concessis mit Hrn. Riem disputiren, und von seinem eigenen empirischen Moralsystem zu erweisen suchen,

daß es weder mit den Fähigkeiten, noch mit den Bedürfnissen des Volks in praktischer Rücksicht in richtigem Verhältnisse stehe, sollte ihm auch an sich die absolute Dignität eines reinen Sittensystems zukommen.

Zugegeben also: das System der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit sey das einzige wahre Moralsystem von rein praktischem und unbedingtem Werth; so frage ich nun Hrn. Riem: wie Er sich wohl getrauen mögte, diesem System bei dem gemeinen Volke nicht blos vorübergehenden Beifall, sondern vornehmlich auch jenes hohe, wirksame und kategorisch gebietende Ansehen zu verschaffen, das es haben muß, um der gefährlichen Macht niedriger Sinnlichkeit das Gegengewicht zu halten, und dem rohen Naturwillen des großen Haufens, überwiegendes Interesse, kräftigen, entschiednen Eifer für die Beförderung seiner wahren und dauerhaften Glückseligkeit einzuflößen?

Ich gestehe offenherzig: mir wäre um die erforderliche praktische Aufklärung und Ueberzeugung des Volks nicht wenig bange, wenn ich mit keinen andern Beweggründen der Tugend, als mit solchen nur, die aus dem Prinzip der Selbstliebe geschöpft sind, auf seinen Willen wirken dürfte.

Drei Hauptursachen scheinen mir insonderheit diesem Moralsystem einen großen Theil seiner ge-

setzlichen Kraft und Wirksamkeit bei dem Volke zu entziehen.

Die erste entspringt aus der Zufälligkeit und Ungewißheit des Erfolgs unsrer Handlungen, und aus der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit in allen Fällen diesen Erfolg auch nur wahrscheinlich vorherzusehen, genau zu bestimmen, und gleichsam eine Art von Berechnung des nähern oder entferntern, gewissern oder ungewissern Zusammenhangs anzustellen, worin die Folgen unsrer Handlungen mit unsrer Glückseligkeit stehen.

Soll der bloße Erfolg unsrer Handlungen in seiner Beziehung auf unsre Glückseligkeit der einzig sichre Maasstab zur Beurtheilung ihres sittlichen Werths; — so wie der einzig wirksame Bewegungsgrund zu ihrer Ausübung seyn; so muß auch die gewisse oder wenigstens die wahrscheinliche Einsicht in diesen Zusammenhang nicht über die Fähigkeiten unsers Verstandes gehen; — so müssen wir von jenem Maasstabe in allen Fällen sichern Gebrauch machen, und im Berechnen verschiedner Erfolge von verschiednen Handlungen uns nie, selbst in den verwickeltsten Kollisionsfällen, nie irren können. So muß endlich unsre Willenskraft zugleich mächtig genug seyn, um in jedem Falle den vorhergesehenen und beabsichteten Erfolg auch wirklich hervorzubringen.

Lassen wir es nun hier auch noch unentschieden: ob diese Einsicht und Bewirkung des Zusammenhanges der Erfolge unsrer Handlungen mit unsrer Glückseligkeit die menschliche Verstandes- und Willenskraft überhaupt übersteige, oder nicht: so können wir doch wenigstens mit Gewißheit behaupten, daß sie offenbar, weder mit den praktischen Verstandesfähigkeiten, noch mit den praktischen Willenskräften des Volks, als Volk betrachtet, in richtigem Verhältnisse stehe. Als bloße Klugheitslehre betrachtet, ist die Wissenschaft der Moral warlich keine Sache des gemeinen, unspekulativen Verstandes und des Willens, der noch allzu sehr von den Triebfedern niedriger Sinnlichkeit und den Regungen wüster ungeläuterter Naturneigungen bestimmt wird. Die Moralität, welche in einem bloßen Tausche gröberer mit verfeinerten Neigungen besteht, und von dem Erfolg des praktischen Verhaltens einzig und allein abhängt, würde bei dem gemeinen Verstande und unausgebildeten Willen des Volks sehr oft bald mehr bald weniger in groben Epikuräism, in Befriedigung unordentlicher und unmäßiger Naturtriebe und Neigungen ausarten.

Der Erfolg soll für den Werth moralischer Gesinnungen und Handlungen allein entscheiden. Physisches Bedürfniß, Konvenienz, Gefühl des

Nützlichen und Anständigen, kurz: blos sinnliche Triebfedern sollen den rohen Naturwillen des großen Haufens zu Gesinnungen und Entschließungen der Tugend bringen können. Aber wie nun — wenn die guten oder schädlichen Folgen des praktischen Verhaltens — das doch unläugbar nicht selten der Fall ist — sehr entfernt liegen, wenn sie erst spät eintreten, ja wenn vielleicht keine Erfahrung für ihre Gewißheit oder auch nur für ihre Wahrscheinlichkeit Bürge seyn kann?

Werden alle diese blos sinnlichen Triebfedern, die man aus dem Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit zieht, wohl dann noch mächtig genug seyn, den empirischen stärkern Eindrücken des gegenwärtigen Augenblicks zu widerstehen; — wird die dunkle Aussicht in sehr entfernte und ungewisse Folgen dem eingeschränkten Verstande und sinnlichen Willen des Volks das lebhafte Bild näherer und sicherer Folgen aus den Augen rücken, und die starken reizenden Züge dieses Bildes schwächen und verdunkeln können?

In diesen mislichen Fällen befürchte ich nur zu sehr, daß der rohe Naturwille des Volks an den gefahrvollen Klippen näherer und gewisserer scheinbarer Vortheile scheitern, oder nach einem bloßen erträumten Phantom von Glückseligkeit haschen würde.

Nicht immer werden die Folgen unsrer freien Handlungen nach allgemeinen Gesetzen der Natur bestimmt. Sie stehen sehr oft unter zufälligen empirischen Bedingungen, und werden durch besondre physische Ursachen, durch individuelle Umstände und Verhältnisse, ihrer Beschaffenheit sowohl als ihrem Umfange und Grade nach, mehr oder weniger modifizirt. Eine und dieselbe freie Handlung, die für den Einen von augenblicklichem Gewinn oder Verlust in Beziehung auf seine Glückseligkeit begleitet ist, äußert bei dem Andern erst spät und in weit unmerklicherm Grade und geringerm Umfange ihre heilsamen oder verderblichen Einflüsse auf Glückseligkeit. Ein Beispiel kann hinreichend seyn, die Sache außer Zweifel zu setzen.

Die Ausschweifungen niedriger Sinnlichkeit, z. B. der gröbern Wollust, ziehen nicht für jeden gleich große, gleich nahe und gewisse schädliche Folgen nach sich. Wem die Natur eine stärkere körperliche Constitution verlieh, der wird gewisse natürliche Folgen dieser Ausschweifungen nicht bald, wenigstens nicht bald in sehr merklichem Grade nnd Umfange, wahrnehmen. Wodurch kann, wodurch soll nun auch dieser von diesen Ausschweifungen zurückgebracht und von ihrer Unsittlichkeit überführt werden?

Herr Riem würde hier, zufolge seines Moralsystems, sagen müssen: durch das bloße Gefühl des Nützlichen nnd Anständigen, durch die natürlichen Folgen, womit Mäßigkeit und Enthaltsamkeit belohnt wird.

Aber wenn nun die Natur selbst hier keiner allgemeinen Regel folgt, von der auch nicht Eine Ausnahme statt finden dürfte. Wie will man denjenigen durch den bloßen Erfolg bis zum Augenschein überführen, daß unter der Befriedigung unordentlicher Naturtriebe gleichwohl seine Selbstliebe leide, dem sie darunter wenig oder gar nicht zu leiden scheint, da die zerrüttenden Folgen von jener unmäßigen Befriedigung bei ihm erst spät und überhaupt in geringerm, weit minder sichtbarem Grade sich zeigen, und die begleitenden schädlichen Folgen andrer Art vielleicht keinen sonderlichen Eindruck auf ihn machen!

Oder soll er vielleicht, durch warnende fremde Beispiele von der Thorheit und Schädlichkeit seines Verhaltens überführt, davon zurückgeschreckt werden? Allein auch mit diesem blos sinnlichen Beweggrunde steht es sehr mislich, und wir dürfen uns von seiner Wirksamkeit auf den rohen Naturwillen um so weniger versprechen, je stärker auf der andern Seite die Reize der Befriedigung ge-

wisser Naturtriebe und je dringender ihre ungestümen Forderungen sind.

Wo es auf schwere Selbüberwindung und kostbare Aufopferungen ankommt: da müssen die Beweggründe zur Tugend vorzüglich kräftig, anschaulich, lebendig gemacht, und in das eigene Gedanken- und Empfindungssystem innigst verwebt werden.

Das bloße kalte Vielleicht, daß auch ihn früher oder später die Folgen treffen werden, die er an ähnlichen fremden Beispielen wahrnimmt, würde wenigstens nicht immer auf die Aenderung seines praktischen Verhaltens entscheidende und ausdauernde Einflüsse haben. Wie? — wenn er nun diesem Vielleicht ein anderes Vielleicht entgegensetzte, daß er gerade nicht in diesen Fall kommen; daß ihn besondre physische Ursachen und individuelle Verhältnisse vor diesen Folgen sicher stellen mögten!

Laßt es daher auch seyn, daß unsre Glückseligkeit, im Ganzen genommen, ihrer Intensität oder Extensität nach, bei jeder guten Handlung gewinne, bei jeder unmoralischen dagegen verliere; — daß, mit einem Wort: unser Wohlbefinden überhaupt genommen mit unserm Wohlverhalten in richtigem Verhältnisse stehe; — wie viel gehörte nicht dazu, um von der Vorhersehung und

Beurtheilung dieses Zusammenhangs in allen Fällen sichern Gebrauch machen können! Welche Feinheit im Urtheilen! Welche Fertigkeit im Ueberdenken möglicher, wahrscheinlicher oder gewisser Fälle! Welch ein Scharfsinn in Unterscheidung des Zufälligen vom Wesentlichen, des blos Möglichen vom Wahrscheinlichen und Gewissen! Welche helle, vielumfassende und tiefeindringende Blicke auf die entferntere Zukunft, und welch ein Aufwand von Geisteskraft im Hinlenken der Aufmerksamkeit von dem lebhaftern Bilde des Gegenwärtigen auf das schwächere Bild des Zukünftigen, um mit steter Hinsicht auf das Ganze der Glückseligkeit den Werth jeder einzelnen Handlung nicht aus dem einseitigen und engen Gesichtspunkte einzelner vorübergehender Zustände, sondern nach ihrem Verhältnisse zur höchstmöglichen Summe der gesammten Glückseligkeit genau bestimmen; und, insonderheit bei verwickelten Kollisionsfällen, durch Vergleichung oder Gegeneinanderhaltung verschiedenartiger Folgen von unterschiednem intensiven und extensiven Gehalt nach einer richtigen Regel berechnen zu können, auf welcher Seite mehr Gewinn oder mehr Verlust für Glückseligkeit, im Ganzen genommen, zu erwarten sey!

Lauter Eigenschaften und Fähigkeiten, die wir wohl höchstens nur dem aufgeklärtern und verfei-

nerten, nicht dem unspekulativen und unausgebildeten Verstand und Willen zutrauen dürfen, der noch nicht über die eingeschränkte Sphäre niedriger Sinnlichkeit sich erhoben hat. Nur von dem erstern ließe sich, wenigstens mit mehrerem Scheine der Wahrheit, erwarten, daß er sein praktisches Verhalten nach den Maximen, die ihm die Moral als Klugheitslehre anräth, einrichten, daß er nicht thöricht seiner eigenen Glückseligkeit entgegen, sondern klug handeln würde. —

Eine zweite Ursache, welche die Wirksamkeit des moralischen Systems der Glückseligkeit auf den Willen des Volks nicht wenig schwächen muß, und die zum Theil als unmittelbare Folge von der erstern anzusehen ist, liegt in den unrichtigen und eingeschränkten Begriffen, die sich der große Haufe von menschlicher Glückseligkeit überhaupt zu machen pflegt.

Der zahlreichste Theil unter dem Volke verwechselt gemeiniglich Glück mit Glückseligkeit, innere mit äußern, wesentliche und natürliche mit zufälligen und willkührlichen Folgen des praktischen Verhaltens. Nun ist offenbar: daß unser Wohlverhalten nicht immer äußeres Glück und zeitliche Vortheile zur Folge habe; und daß, wenn man äußeres Glück für Glückseligkeit gelten läßt, die

Tugend

Tugend gewiß am wenigsten mit Glückseligkeit in allgemeinem und nothwendigem Verhältnisse stehe.

Was mögte daher wohl bei jenem empirischen Moralsystem die natürlichste Folge von diesen falschen, einseitigen und eingeschränkten Begriffen von Glückseligkeit seyn? Keine andre, als die: daß der gewinnsüchtige Naturwille blos um des Nutzens oder äußerer Vortheile willen tugendhaft seyn würde. Wo dieser aufhörte, da würde auch sein Interesse und sein Eifer für Moralität erkalten. Er würde bei jeder auszuübenden Handlung sich immer nur fragen: was bringt sie mir ein; — was habe ich für gewisse oder wahrscheinliche Früchte davon für mein äußeres Glück zu erwarten?

Mögte immerhin der Verstand hier scharfsichtig genug seyn, um die entferntern Folgen freier Handlungen deutlich zu übersehen, und sie von allen Seiten genau gegen einander zu berechnen. Er würde den Werth jeder einzelnen Handlung doch nur nach dem Grade und Umfange, und nach der Gewißheit ihrer äußern nützlichen oder angenehmen Folgen beurtheilen. Nur auf diese würden sich großentheils seine Raffinements oder Spekulationen einschränken. Und nur um dieser willen würde der selbstsüchtige Wille, der wenig oder keinen Sinn und Interesse für die innern Begleiterinnen der Tugend fühlt, zu Ausübung eines guten prak-

tischen Verhaltens geneigt seyn, um den vorhergesehenen und beabsichteten äußern Lohn früher oder später davon zu genießen.

Und wie viel fehlt nun wohl noch dazu, daß nicht dieses empirische Moralsystem, welches für einen aufgeklärten Verstand und gutgearteten, ausgebildeten Willen allenfalls in den gesetzmäßigern Schranken einer wohlgeordneten Selbstliebe, oder der gemäßigtern Befriedigung edlerer und verfeinerter Naturtriebe und Neigungen bleiben kann, bei dem eingeschränkten Verstande und rohen Naturwillen des großen Haufens eine äußerst schädliche Richtung nähme, das Prinzip der Selbstliebe in Selbstsucht und niedrigen Eigennutz ausarte, und so mit das ganze in mancher Rücksicht so unschädliche System in groben Epikuräism ausarte!

Und welcher Damm würde dann stark und sicher genug seyn, um den Ausbrüchen gröberer, ungeordneter Naturtriebe und Neigungen Grenzen zu setzen?

Erziehung, oder Gefühl des Anständigen, oder Convenienz, bürgerliche und politische Gesetze? —

Alle diese sinnlichen Antriebe und Hülfsmittel zur Entwickelung und Ausbildung der Moralität können wohl etwas, sie können in mancher Rücksicht sehr viel, aber gewiß nicht alles ausrichten. Eine vortheilhafte moralische Erziehung kann zwar,

selbst an dem Leitfaden blos sinnlicher Triebfedern zur Tugend, auch dem rohesten Naturwillen eine bessere Richtung geben, seine Triebe und Neigungen veredeln, verfeinern; die Begriffe des Verstandes von Glückseligkeit läutern, fixiren, und so das System der Willensneigungen und Maximen mit dem System eigener Glückseligkeit in Harmonie zu bringen suchen. Aber daß der Wille, wenn er nun nicht mehr unter dem Zuchtmeister der Erziehung steht, sondern dem Spielraum des eigenen Gebrauchs seiner Freiheit überlassen wird, unverrückt in dieser bessern Richtung verharren, das Ziel seiner wahren Glückseligkeit nie aus den Augen lassen, sondern mit fortgesetztem verstärkten Eifer, aller Kämpfe und Aufopferungen ohngeachtet, an seiner stufenweisen moralischen Vervollkommnung arbeiten werde; — das läßt sich auf keine Art mit Wahrscheinlichkeit erwarten, so lange blos sinnliche Bewegungsgründe die einzigen Stützen seiner Tugend bleiben sollen. Denn nun würden alle die Hindernisse und Schwierigkeiten mehr oder weniger, früher oder später eintreten, die in den bereits angeführten Ursachen enthalten sind.

Ich gebe höchstens hier hin und wieder Ausnahmen zu. Aber können wir diese Ausnahmen als Ausnahmen zur allgemeinen Regel machen?

Convenienz und das Gefühl des Anständigen kann wohl auf eine Zeitlang und aus gewissen gemeiniglich nur gewinnsüchtigen Absichten gute moralische Gesinnungen und Maximen erkünsteln oder affektiren, um unter dem erborgten Scheine der Tugend (durch bloße Heuchelei) Gunst und Beifall der Menschen zu erschmeicheln. Aber ächte ausdauernde moralische Gesinnungen und Maximen kann dieser äußere Bewegungsgrund weder erzeugen, noch befördern und in Ausübung bringen.

Und was werden endlich alle bürgerliche und politische Gesetze zur moralischen Bildung des großen Haufens beitragen?

Sie können ihn höchstens zu einem zahmen Thiere machen, das bei dem aufgehobnen Stabe dieser Gesetze gehorcht, weil es gehorchen muß. Nur auf Handlungen, ja selbst nicht auf alle freie Handlungen, erstreckt sich das Ansehen der weltlichen Macht; nicht auf Gesinnungen des Herzens, diese einzigen Quellen reiner Moralität, die durch Nichts können erzwungen werden, ohne ihren sittlichen Werth zu verlieren.

Indeß — was alle diese empirischen und äußern Beweggründe der Tugend nicht thun können, das werden die erhabnern und kräftigern Vorstellungen der Religion ausrichten. Von diesen dürfen wir wenigstens doch erwarten, daß sie die

Selbstliebe allemal in ihren heilsamen, gesetzmäßigen Schranken erhalten werden. Allerdings sind die erhabnern religiösen Beweggründe für die Moralität um so nöthiger, ja unentbehrlicher; je gewisser es ist, daß viele Folgen des praktischen Verhaltens nicht nur nicht bald, sondern überhaupt gar nicht in der Sinnenwelt zum Vorschein kommen.

„Das praktische Verhalten, sagt Hr. Riem in der bereits angeführten Stelle, entspringt aus den empirischen Eindrücken der Erfolge unsrer Handlungen, und da diese allein zur Sinnenwelt gehören; so ist die Evidenz der Ueberzeugung durch fortdauernde Erfahrungen bewirkt, und wird durch sie erhalten."

Mit Nichten! ruf ich hier aus. — Dem Satze: daß die Folgen unsrer moralischen Handlungen allein zur Sinnenwelt gehören, steht mehr denn eine Erfahrung entgegen. Und eben darin, daß verschiedne Folgen vieler unsrer freien Handlungen gänzlich außerhalb der Sphäre dieser Sinnenwelt liegen, finde ich einen dritten Hauptgrund, warum ich das System der Selbstliebe, welches blos nach dem Erfolg den Werth oder die Güte freier Handlungen würdigt, für kein allgemeines und wirksames Moralsystem erklären kann.

Aber doch vielleicht in Verbindung mit den Wahrheiten der Religion, die durch erregte Furcht

oder Hofnung den Willen auf die künftigen entferntesten Folgen aufmerksam machen, die er von seinem praktischen Verhalten jenseits der engen Grenzen dieser Sinnenwelt zu hoffen oder zu befürchten hat?

Hier ist nun der gemeinschaftliche Punkt, worin endlich alle Moralphylosophen, ihre sittlichen Ideen und Grundsätzen mögen übrigens intellektuell oder empirisch seyn, zusammentreffen müssen, wenn sie ihrem System die erforderliche subjektive Kraft und gesetzliche Autorität für den Willen verschaffen wollen. Sie alle müssen den nothwendigen Einfluß der Religion auf die Moral eingestehen, und daher ihre moralischen Maximen und Vorschriften zuletzt auf religiöse Ideen und Grundsätze zurückführen.

Auf diese führt sie denn auch Hr. Riem zurück. Er sagt S. 63: „Diese vernünftige Ueberzeugung (daß das praktische Verhalten des Menschen, als Bedingung seiner Glückseligkeit, einzige Absicht der Gottheit und unbedingter Wille derselben ist) macht die Verstandessätze (praktische Ideen und Prinzipien) zu religiösen Lehrsätzen, in sofern sie nemlich Gott und den Menschen in Beziehung setzt, und den Willen des letztern jenem des Erstern unbedingt, aber nicht ohne Vernunftgründe unterwirft."

Nun entsteht aber hier die neue Streitfrage, auf die Hr. Riem, wie ich sehe, bei seinen Einwürfen

gegen mich keine besondre Rücksicht genommen: wie man wohl den Wahrheiten der Religion die erforderliche praktische Evidenz für das Volk verschaffen könne, um sie auch in dieser Rücksicht zu sichern und ausdauernde Stützen der Moralität zu machen?

Als empirischer Philosoph würde sich Hr Riem auch hier auf bloße Erfahrungsbeweise einschränken, da er ohnehin, und das mit Recht, das Volk, als Volk betrachtet, für untüchtig zur Spekulation erklärt.

Aber mit allen diesen empirischen Beweisen für die wesentlichen Wahrheiten der Religion, so nützlich und brauchbar sie hier in mehr als einer Rücksicht auch immer seyn mögen, kommen wir doch bei dem Volke allein nicht aus. Am wenigsten in dem Moralsystem der Selbstliebe! Sie bedürfen da einer Evidenz, die ihnen keine Erfahrung, sondern nur eine unmittelbare göttliche Beglaubigung zu geben vermag.

Ich habe schon gesagt, daß ich den populären Beweisen für die Grundwahrheiten der Religion nicht den mindesten Theil von der hohen Achtung und dem Werth entziehen will, worin sie bei dem gemeinen Verstande stehen. Vielmehr, wenn es auf versinnlichte Darstellung religiöser Wahrheiten ankommt, da sind sie vorzüglich von dem besten,

nützlichsten Gebrauche. Der Stifter des Christenthums selbst hat mehr als einmal dieser populären Beweise sich bedient, um abstrakte Wahrheiten der Religion sinnliche, anschauliche Evidenz zu verschaffen. Und jeder christliche Lehrer wird gewiß wohl thun, und zur Empfelung des Christenthums nicht wenig beitragen, wenn er beim religiösen Volksunterricht von diesen populären Argumenten weisen Gebrauch zu machen sucht.

Diese Bemerkung giebt mir hier zugleich Veranlassung, einem Einwurfe des oben erwähnten Rezensenten ganz kurz zu antworten. „Versinnlichte Darstellung, sagt er, läßt sich auch bei dem Naturalismus, seiner Reinheit ohnbeschadet, anbringen, und ist demnach kein Eigenthum des Supernaturalismus, wofür unser Verfasser sie ausgiebt.“ Hierauf antworte ich:

Erstlich, für ein ausschließendes charakteristisches Merkmal der positiven Religion habe ich diese versinnlichte Darstellung nicht ausgeben wollen. Freilich sind die Wahrheiten der Religion auch im System des Naturalismus einer versinnlichten oder anschaulichen Darstellung fähig. Die Thatsachen der Natur, die Erscheinungen in der physischen und moralischen Welt, von den grösten und erhabensten, bis zu den kleinsten und geringfügigsten, geben uns genugsame Data dazu an die Hand.

Der physikotheologische Beweis für das Daseyn Gottes und seine Fürsehung; — der populäre Beweis, den man aus dem Verhältniß der geistigen Anlagen und Bedürfnisse zu ihrer zweckmäßigen Ausbildung und Befriedigung für die Unsterblichkeit führt; beide sind, ihrer Natur nach, recht eigentlich zu einer versinnlichten oder anschaulichen Darstellung dieser allgemeinen religiösen Wahrheiten geschickt.

Aber sind diese und ähnliche Beweise wohl demonstrative Beweise der reinen Vernunft? — Aus diesem Grunde glaube ich doch wohl behaupten zu dürfen, daß bei dem reinen Naturalismus (im transscendentalen Sinne des Worts) keine Versinnlichung, keine anschauliche Darstellung sich anbringen lasse.

Zweitens. Wenn aber auch die Wahrheiten der Naturreligion im System der populären Philosophie einer anschaulichen und versinnlichten Form fähig sind: so kann man doch der positiven Religion eine gewisse ihr eigenthümliche anschauliche und versinnlichte Darstellung nicht absprechen, durch die sie allgemeine religiöse Wahrheiten und praktische Vorschriften dem gemeinen Verstande und Willen des Volks anschaulicher, faßlicher und eindringlicher zu machen sucht. Diese liegt nemlich in den Thatsachen oder in der Geschichte dieser

Religion, die mit ihrem dogmatischen und moralischen Theil, sofern er auf blos äußern Beweisgründen beruht, unzertrennlich verbunden ist.

Ich verweise meine Leser hier auf das, was ich in dem zweiten fortgesetzten Stück meiner Abhandlung von S. 43—53 bereits darüber gesagt habe, um insonderheit die Vortreflichkeit der christlichen Religion in ihrem Verhältnisse zur religiösen und praktischen Aufklärung des Volks auch von dieser Seite vorzustellen.

Ueberhaupt scheint mir, als habe der Rezensent, bei seiner Beschuldigung, daß ich die ganze Sache nur einseitig vorgestellt, auf diesen zweiten Gesichtspunkt, woraus ich zugleich die Popularität der positiven und insonderheit der christlichen Religion vorzustellen gesucht, nicht Rücksicht genommen, auch nicht Rücksicht nehmen können, da seine ganze Prüfung nur auf das erstere Stück meiner Abhandlung sich einschränkt.

Was indeß diese historische Einkleidung selbst betrift, worin die positive Religion allgemeine religiöse Wahrheiten und praktische Vorschriften in populärer Absicht darstellt: so muß man sie von ihrem wesentlichen dogmatischen und moralischen Inhalt; — man muß den blos historischen von dem philosophischen Theile derselben wohl unterscheiden, um nicht die bloße Form oder äußere

Hülle mit der Materie oder Sache selbst auf eine für die Religion und Moral überhaupt sehr nachtheilige Art zu verwechseln. —

Nach dieser kleinen Ausschweifung komme ich nun zu Hrn. Riem und seinen Einwürfen wieder zurück. —

Die Frage war: ob blos populäre Erfahrungsbeweise, unabhängig von aller Spekulation, wohl vermögend seyn, Evidenz von den wesentlichen Wahrheiten der Religion bei dem Volke hervorzubringen?

Hr. Riem hat sich, wie ich schon bemerkt, auf die Beantwortung dieser Frage nicht weiter eingelassen. Ich werde sie daher so lange verneinen müssen, bis Er selbst, oder irgend ein anderer empirischer Philosoph, mir das Gegentheil mit möglichster Klarheit und Gewißheit darthun kann.

Dann muß Er aber auch vorher alle die Bedenklichkeiten und Hindernisse aus dem Wege schaffen, die der Evidenz dieser unvollendeten populären Beweise bei dem großen Haufen entgegen stehen, und die ich selbst großentheils schon in den nächst vorhergehenden Untersuchungen über die Schwierigkeiten des Volksglaubens an blos menschliche Autorität angeführt. Erst nachdem Er diese Hindernisse gehoben, könnte es Ihm gelingen, die Zulänglichkeit populärer natürlicher Beweise zur

religiösen Aufklärung und Ueberzeugung des Volks außer Zweifel zu setzen, und aus ihr zugleich die Entbehrlichkeit äußerer Beweisgründe für die Wahrheit der Religion durch unmittelbare göttliche Beglaubigung zu folgern.

Hr. Riem ist aller positiven Religion überhaupt abgeneigt. Er würde daher so wenig, als ich, den subjektiven Glauben des Volks an blos menschliche Autorität für zweckmäßig und vernünftig erklären. Aber anstatt mit mir die Ueberzeugung des Volks auf die Idee und Autorität einer Offenbarung zu gründen, und aus dieser Quelle seine religiösen Bedürfnisse zu befriedigen, verlangt Er vielmehr von dem Volke hier eigene Prüfung und Untersuchung; er fordert: daß auch der gemeinste Verstand seine religiösen Kenntnisse und Ueberzeugungen aus der natürlichen Quelle, zwar nicht spekulativer, aber doch empirischer Beweise, schöpfen solle.

Aber können unvollendete schwankende Beweise Einer Art wohl vollendete, unerschütterliche Ueberzeugung gewähren? — Was vermag, ihn in seiner tröstlichen Ueberzeugung zu erhalten, wenn er nun auf dem Wege der Erfahrung so manche Hindernisse und Schwierigkeiten anträfe, die seiner Ueberzeugung sich entgegensetzten; — wenn ihm da so manche räthselhafte und verwickelte Erscheinungen aufstießen, die ihm gefährliche Skrupel

gegen jene tröstlichen Wahrheiten der Religion beibrächten? Denn den bloßen Erfahrungsgründen für diese Wahrheiten fehlt es doch gewiß auch nicht an so manchen entgegenstehenden Beweisen, die wenigstens dem Scheine nach für das Gegentheil sprechen. Und welches Licht soll ihn nun aus diesem Labyrinth von Verwirrung und Zweifelsucht herausführen?

Das Licht der reinen, kritischen Vernunft? Aber das ist ja für seine blödsichtigen Augen zu stark, zu blendend. — Ich kenne hier kein anderes, als das Licht der Offenbarung.

Zwar will ich gern glauben, daß diese bloßen Erfahrungsbeweise dem gemeinen Verstande zuweilen wohl mit aller möglichen Evidenz einleuchten, ihn durch ihre siegende Kraft von den Wahrheiten der Religion überführen und in seiner heilsamen Ueberzeugung davon bestärken mögten. Aber der menschliche Verstand und Wille hat seine Ebben und Fluthen; seine abwechselnden Epochen von Reichthum und Dürftigkeit an fruchtbaren jener Ueberzeugung zuträglichen Ideen und Empfindungen. In gewissen zweifelhaften Lagen, die durch widriges Schicksal oder melancholische Launen des Willens entstehen, kann dem Verstande auf einmal alles wieder dunkel, alles verwirrt und ungewiß erscheinen, wovon er vielleicht kurz vorher in

einer heitern Stunde noch so deutlich und gewiß überzeugt zu seyn wähnte.

Der denkende Weise findet an dem Lichte seiner Vernunft immer den sichern Pharus wieder, der ihn zurecht weist, wenn auch ihn seine Menschlichkeit einmal auf das stürmische Meer der Leidenschaften verleitet. Aber womit wollen wir in solchen mislichen verzweiflungsvollen Lagen bei dem großen Haufen die heilsame Ruhe und Harmonie der Seele wieder herstellen; — womit die marternden Skrupel vernichten, und die empörenden Klagen dämpfen, die den gemeinen Verstand und den sinnlichen Willen gegen die Wahrheiten und Forderungen der Religion aufgewiegelt haben?

Leicht soll es nach Hrn. Riem seyn, keiner Metaphysik soll es bedürfen, das gemeine Volk zu der Einsicht und Ueberzeugung zu bringen, daß ein vollkommnes praktisches Verhalten unbedingter Wille der Gottheit und einzige Quelle seiner Glückseligkeit sey. Aber wohl in allen Fällen so leicht? Auch dann, wenn Glückseligkeit und Ausübung eines vollkommnen praktischen Verhaltens in der That, oder auch nur dem Scheine nach, in Widerspruch stehen? Wo ist, würde es hier fragen müssen, wo ist die authentische, unzweifelhafte Erklärung, daß ich meinen Willen, meine Lieblingswünsche und Begierden unter den unbedingten

Willen Gottes aus Gehorsam gegen die Heiligkeit und das Ansehen seiner Gesetze unterwerfen soll?

Zwar nicht ohne Vernunftgründe, meint Hr. Riem. Aber wenn nun hier vielleicht alle Gründe, sofern man sie blos aus dem Prinzip der Selbstliebe entlehnt, für das Interesse der Neigung, kein einziger dagegen für das Interesse der Pflicht sprechen?

Würden wir nicht gewissermaßen das Volk verwöhnen, wenn wir ihm die Erfüllung der Pflicht nur immer aus dem einseitigen Gesichtspunkte als einer Quelle der Glückseligkeit vorstellen? Wenn wir sein ohnehin schon so starkes Interesse der Selbstliebe noch mehr begünstigen, seinen Naturtrieben und Neigungen noch mehr Nahrung geben, womit wollen wir sie dann mäßigen, einschränken, sobald das Interesse oder die Befriedigung der Neigung mit sichtbarem Gewinn, die Erfüllung der Pflicht hingegen mit sichtbarem Verlust für Glückseligkeit verknüpft ist? Müssen ihm dann wenigstens nicht die Wahrheiten der Religion mit aller möglichen Evidenz einleuchten, um sich gleichwohl zur Erfüllung der Pflicht, nicht zur Befriedigung der Neigung, zu entschließen? Aber wo soll es diese praktische ausdauernde Ueberzeugung suchen, wo finden? — Alle empirischen Beweise sind dazu unhinlänglich. Die tiefsinnigen Untersuchungen der spekulativen und kritischen Philosophie sind für

den großen Haufen ein unzulängliches Heiligthum. — Verschließen wir ihm auch noch die Quelle der Offenbarung, halten wir es für überflüssig, oder wohl gar für unvernünftig, auf das Ansehen derselben ihn zu verweisen, und durch ihre äußern Beweisgründe seine Ueberzeugung von den Wahrheiten der Religion zu befördern und zu sichern, so wie durch ihre äußern Beweggründe seinen Willen in der Tugend zu stärken: dann versiegem größtentheils die Quellen seiner Beruhigung, dann wanken die Stützen seiner Tugend. Nichts ist natürlicher, aber auch wohl nichts verzeihlicher, als daß es dann in seinem Glauben an die unbedingte Verbindlichkeit zu einem vollkommnen praktischen Verhalten irre gemacht würde.

Dies sind nun meine unmaßgeblichen Gründe, die ich glaubte, dem empirischen Moralsystem, zu dem Hr. Riem sich bekennt, in Beziehung auf die praktische Aufklärung und Ueberzeugung des Volks entgegensetzen zu können. Aus diesen Gründen bin ich gewiß: wir würden dem Volke mit dem bloßen Erfolg des praktischen Verhaltens im System der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit eine äußerst unsichere Richtschnur zur Beurtheilung des Werths freier Handlungen; so wie zur Ausübung eines vollkommnen praktischen Verhaltens einen sehr unzureichenden Bewegungsgrund an die

Hand

Hand geben. In tausend Fällen würde es einen nachtheiligen Gebrauch davon machen. Wenigstens müßte, zur Verhütung dieses Misbrauchs, jene Richtschnur durch religiöse Ideen und Grundsätze genauer rektifizirt, und jener blos empirische Bewegungsgrund durch sie mehr verstärkt, allgemeiner und ausdauernder gemacht werden. Denn die Evidenz der Verbindlichkeit zu einem unbedingten, durchaus praktischen Verhalten, gründet sich zuletzt auf Evidenz von den Wahrheiten der Religion. Aber umsonst nehmen wir hier alle Erfahrungsbeweise zusammen, um dem Volke durch sie diese der Moralität in subjektiver Rücksicht unentbehrliche Evidenz zu verschaffen.

Wir müssen den großen Haufen, wenn er nun an den Grenzen dieser blos empirischen Beweise seine religiösen und praktischen Bedürfnisse noch unbefriedigt fühlt, entweder in das Heiligthum erhabnerer praktischer Beweise der kritischen Philosophie für die Wahrheiten der reinen Vernunftreligion einführen; oder wir müssen, vermittelst der Idee und Autorität der Offenbarung, seine religiösen und praktischen Bedürfnisse befriedigen, um ihn nicht in einer trostlosen Ungewißheit zu lassen, von der wir uns über lang oder kurz gewiß nicht die besten heilsamsten Früchte versprechen dürften!

Bisher habe ich indeß, wie ich gleich anfangs bemerkte, Hrn. Riem blos mit Waffen seines eigenen Systems angegriffen, und, wie ich mir Hofnung mache, schon damit seine Einwürfe und Zweifel danieder geschlagen.

Die Sache läßt sich aber hier noch von einer andern Seite vorstellen. — Wir wollen sehen: wie weit wir mit reinen Vernunfteinsichten und Ueberzeugungen im System der kritischen Philosophie bei dem Volke kommen mögten, und wie viel sich da für oder wider die Zulänglichkeit innrer Beweisgründe des Christenthums sagen lasse, in wie weit sie die religiöse und praktische Aufklärung des Volks zur Absicht haben sollen.

In dem System der kritischen Philosophie, wozu ich mich, wie man aus meinen vorhergehenden Untersuchungen deutlich ersehen kann, mit innigster Ueberzeugung bekenne, wird die Moralität einzig und allein auf das Prinzip des reinen und kategorisch gebietenden Sittengesetzes selbst; nicht auf das empirische und schwankende der Glückseligkeit gegründet. Ist nun jenes Prinzip die alleinige Quelle, woraus ächte, reine Sittlichkeit entspringt: so haben wir einen Grund mehr, und ohne Streit den wichtigsten Grund, warum wir das Prinzip der Glückseligkeit überhaupt in keiner

Rücksicht zu einem objektiven und allgemeinen Grundsatze der Moralität machen können.

Und so ist es! — Der Grundsatz der Glückseligkeit hat weder die Allgemeinheit und Vollständigkeit, noch die Reinheit und Würde, die wir als wesentliche Stücke eines ächten Sittenprinzips ansehen müssen.

Nicht die Allgemeinheit und Vollständigkeit; — denn nicht alle freie Handlungen lassen sich bestimmt daraus herleiten. Es ist überhaupt sehr unstatthaft, dieses Prinzip, und steht weder mit den Verstandesfähigkeiten, noch mit den Willenskräften unsrer endlichen Natur in richtigem Verhältniß.

Hätten wir zur Beurtheilung des Werths unsrer freien Handlungen keine andre Richtschnur, und zur Ausübung derselben keine andre Triebfeder, als Glückseligkeit: so konnte uns warlich die Natur in Ansehung unsrer wichtigsten Bedürfnisse nicht stifmütterlicher behandeln, nicht kärglicher ihre Geschenke gegen uns austheilen, als sie es wirklich gethan.

Die vollständige und gewisse Einsicht in die Quellen unsrer gesammten Glückseligkeit übersteigt nicht etwa blos die Fähigkeit des gemeinen Verstandes, sondern alle menschliche Erkenntnißfähigkeit überhaupt. Und die Hervorbringung eines genauen und durchgängigen Zusammenhangs zwi-

schen Wohlverhalten und Wohlbefinden setzt nichts geringers als eine unendliche Willenskraft voraus. Folglich steht es nicht in unsrer Macht, so glücklich zu werden, als unser Wunsch, unser Streben und Bedürfniß es heischen mögte.

Alles, was Glückseligkeit erzeugt und befördert, das hängt lediglich von der Natur und deren Gesetzen ab.

Diese Gesetze gehen nach einer unabänderlichen Mechanik an dem ununterbrochnen Leitfaden der Naturbegebenheiten fort. Und in dieser Beziehung betrachtet, erscheinen wir blos von Seiten unsers niedrigern und zufälligen empirischen Charakters; nicht als selbstthätige Wesen, die absolute Existenz und Dignität haben. Denn die Kausalität durch Freiheit, und die Kausalität der Natur, haben nichts mit einander gemein; sie sind einander kontradiktorisch entgegengesetzt, obgleich sie, wiewohl in verschiedner Beziehung, zu einem und demselben Subjekte gehören. Als Glieder in der Reihe der Sinnenwelt werden wir von den großen mechanischen Triebrädern der Natur, ohne Zutritt unsrer Willkühr, gelenkt.

Zwar ist nun wohl unser Verstand eigentlich Schöpfer der Natur. Aber er kann sie nicht nach seinen Launen, nicht nach Willkühr umschaffen. Er selbst muß hier seinen eigenen unwandelbaren

Gesetzen gehorchen, und diesen gemäß, die Erscheinungen ordnen und zu Einem Ganzen vereinigen. Denn daraus erst entspringt die Gesetzmäßigkeit der Natur, wodurch das verwirrte Chaos einzelner isolirter Wahrnehmungen zu einer regelmäßigen, wohlgeordneten Erfahrungskenntniß erhoben wird.

Ueberdem erstreckt sich die gesetzgebende Macht und Herrschaft, die unser Verstand über die Natur ausübt, nur auf das Allgemeine und Nothwendige; nicht auf das Besondre und Zufällige derselben. Jenes nur steht unter nothwendigen, wesentlichen Bedingungen unsrer Sinnlichkeit, auf die unser Verstand, sobald es auf wirkliche Erkenntniß eines Gegenstandes ankommt, eingeschränkt ist. Dieses hingegen beruht blos auf zufälligen und besondern empirischen Bedingungen, und wird durch sie auf mannigfaltige Weise modifizirt. Unser Verstand kann folglich auch nur die allgemeinsten, nothwendigsten Gesetze der Erfahrung a priori bestimmen, weil er sie selbst erst in die Erfahrung gelegt hat. Das Uebrige ist ein bloßer Gegenstand der empirischen Wahrnehmung. Was das bestimmte irgendwo und irgendwann eines empirischen Gegenstandes; — den bestimmten Grad und die eigentliche Beschaffenheit der Materie der Erfahrung betrift: so kann dieses nur a po-

steriori durch Empfindung erkannt werden. Mit den Begriffen und Grundsätzen unsers reinen Verstandes stehen wir an den Grenzen des Gewissen, da wo das Gebiete des Wahrscheinlichen und Ungewissen sich anfängt. Hier ist Nichts Gewißheit; — alles nur Meinung, oder Vermuthung und Hypothese.

Induktion und Analogie müssen für uns oft im gemeinen Leben die Stelle des Gewissen vertreten. Und allerdings können sie den Grenzen der Gewißheit sehr nahe kommen. Aber erreichen werden sie die Sphäre der Wissenschaften nie; denn sie beruhen auf bloßen Regeln der Probabilität. Alle unsre Erkenntnisse, die auf diesen besondern Erfahrungsgesetzen beruhen, bleiben immer nur in den Schranken unvollständiger, mehr oder minder wahrscheinlicher Erkenntnisse, ohne jemals den Charakter absoluter Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu erhalten.

Die Anwendung von diesen kritischen Ideen und Grundsätzen auf die Bestimmung des Erfolgs unsers praktischen Verhaltens ist leicht.

Alle unsre freien Handlungen, als Wirkungen der Spontancität betrachtet, offenbaren sich in der Sinnenwelt. Sie gehören demnach mit allen ihren Folgen in die Reihe der Naturbegebenheiten,

und sind dem Mechanism derselben insgesammt unterworfen.

Was der Verstand von diesen Wirkungen unsers intelligiblen Charakters, in sofern sie in der Sinnenwelt sich darstellen, a priori bestimmen kann; — das betrift lediglich die allgemeinen und nothwendigen Bedingungen, unter denen nur sie zur Wirklichkeit kommen, oder Gegenstände der Erfahrung für uns werden können. Wie aber, wann und wo sie in der Sinnenwelt sichtbar werden mögten: das hängt einzig und allein von empirischen zufälligen und besondern Bedingungen ab, für deren Allgemeinheit und Gewißheit keine Erfahrung entscheiden oder Bürge seyn kann.

Die Einsicht in die empirischen Erfolge unsrer Handlungen, ihrem bestimmten Grade und ihrem besondern materialen Jnhalte nach, oder in ihrer Beziehung auf unsre Glückseligkeit, kann daher aufs höchste nur eine wahrscheinliche, unvollständig deutliche Einsicht für uns werden. Unser Verstand sey noch so scharfsichtig und tiefausspähend; — er kann sich doch nie zu einer gewissen, vollständig deutlichen Einsicht in den bestimmten Zeitpunkt, Grad und materialen Jnhalt der empirischen Erfolge unsers praktischen Verhaltens erheben. Die Sinnenwelt müßte uns als ein Totum gegeben seyn; — wir müßten das Ganze derselben

übersehen; in die geheime Werkstätte der Natur eindringen, ihre verborgensten Triebräder in ihren Gängen und in ihrer wechselseitigen Verknüpfung unter einander entdecken können, um mit Deutlichkeit und Gewißheit vorherzusagen, wenn, wo und wie die physischen Folgen unsrer freien Handlungen, in sofern sie auf unsre Glückseligkeit Einfluß haben, zum Vorschein kommen; um wie viel sie die Summe unsrer Glückseligkeit, der Intensität und Extensität nach, vermehren oder vermindern werden. Und wenn nur noch unsre Erkenntniß von dem Erfolg des praktischen Verhaltens immer bis zur Wahrscheinlichkeit sich erhöbe! So ließe sich auf dieser auch nur wahrscheinlichen Einsicht zwar kein festes und allgemeines Sittensystem, worin die moralischen Vorschriften als unnachlaßliche Pflichten geboten würden — denn dieses Sollen, das hier durch einen kategorischen Imperativ ausgedrückt wird, setzt gewisse und vollständig deutliche Einsicht in die Nothwendigkeit einer unbedingten Verpflichtung zu denselben voraus — aber wenigstens doch ein System der Klugheitslehre errichten, womit wir uns im gemeinen Leben, was die Bedürfnisse und Angelegenheiten unsrer zufälligen sinnlichen Existenz betrift, behelfen müssen, und da auch ganz wohl behelfen können, weil hier alle Klugheitsregeln blos auf Verbesserung

oder Vervollkommnung unsers physischen und politischen weit minder wichtigen Charakters abzielen. Die Moral würde als Klugheitslehre ihre Vorschriften nicht als Pflichten uns gebieten, sondern als zuträgliche Lebensregeln nur anrathen oder anpreisen können; sie wäre uns nichts mehr als eine kluge Rathgeberin, deren Stimme zu folgen wir wohl thun mögten.

Und aller dieser Wahrscheinlichkeit von dem Erfolg unsers praktischen Verhaltens ohnerachtet, würden wir doch nie in bloßer Hinsicht auf diese Folgen Einheit in das System der moralischen Rechte und Verbindlichkeiten bringen; — wir würden das Prinzip der Glückseligkeit zu keinem allgemeinen Ansehen erheben können. Die Begriffe einzelner Menschen von Glückseligkeit sind gar zu schwankend, gar zu vieldeutig und verschiedenartig. Denn sie gründen sich auf Neigungen, die bei jeden Menschen nach seinem individuellen Empfindungssystem, in Ansehung ihrer Stärke, ihrer Beschaffenheit und Beziehung auf irgend ein Objekt, anders modifizirt sind. Ein jeder zeichnet sich das Bild seiner Glückseligkeit nach dem Plan oder der Theorie seiner eigenen Empfindungen; seine besondern Wünsche und Leidenschaften geben ihm den Pinsel, womit er das Kolorit von den einzelnen

Zügen dieses Bildes bald stärker bald schwächer ausmalt.

Gesetzt also auch: daß unsre beste Einsicht von dem Erfolg des praktischen Verhaltens wenigstens bis auf einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit in allen Fällen steigen könnte: so würde bei jener Verschiedenheit menschlicher Begriffe vom Nützlichen und Angenehmen, doch ein Jeder nur unter der Bedingung, nur in sofern zu einem praktischen Verhalten sich bestimmen, als die Folgen davon mit seiner Idee von Glückseligkeit zusammenhingen, oder auf seine Glückseligkeit einen sichern und bestimmten Einfluß hätten.

Und welche Verwirrung, welche allgemeine Spaltung und Zerrüttung müßte nicht daraus entspringen! Ich thue dem empirischen Moralsystem der Glückseligkeit wohl nicht Unrecht, wenn ich es als die Quelle unaufhörlicher gegenseitiger Uneinigkeiten ansehe; ohngefehr, wie Hobbes mit seinem empörenden Naturrecht auf den Schauplatz eines allgemeinen Menschenkrieges uns hinführt.

Allein zu noch größerm Nachtheil für jenes empirische Moralsystem kann unsre Einsicht von dem Erfolg des praktischen Verhaltens sehr oft nicht einmal die Sphäre der Wahrscheinlichkeit erreichen. In nicht wenig Fällen bleibt sie in dem niedrigern

und dunklern Bezirk des Ungewissen und Zweifelhaften stehen.

Alle Regeln der Induktion und Analogie finden zuweilen hier keine Anwendung, sondern scheitern an den zufälligsten Umständen und Bedingungen. Unsre wahrscheinlichsten Erwartungen schlagen hier dann und wann fehl, und erhalten auf einmal wider unser Vermuthen von den sonderbaren Launen des Schicksals eine Wendung, die wir weder vorhersahen, noch vorhersehen konnten. Durch einen sonderbaren, geheimen Zusammenfluß ganz zufälliger Umstände und Begebenheiten in der Sinnenwelt, zieht auch das pflichtmäßigste Verhalten zuweilen böse, so wie umgekehrt, manche unmoralische Handlungen gute Folgen in Beziehung auf menschliche Glückseligkeit nach sich. Und diese Erfahrungen, die keiner wegläugnen kann, müßten, dächte ich, oft wider Willen das Geständniß uns abnöthigen: daß es doch wohl sehr mislich und unsicher seyn mögte, den bloßen Erfolg des praktischen Verhaltens zu einem objektiven Prinzip für die Bestimmung und zu einer subjektiven Triebfeder für die Ausübung desselben zu machen.

So wenig wie unsre Verstandesfähigkeit, steht nun auch unsre Willenskraft mit der Glückseligkeit, als obersten Prinzip und Endzweck der Moralität betrachtet, in richtigem Verhältniß.

Was der Verstand nicht gewiß, wenigstens nicht wahrscheinlich für das Beste erkennt, zu dessen Hervorbringung kann sich auch der Wille, zufolge wesentlicher, nothwendiger Grundgesetze des Begehrungsvermögens, nicht entschließen. Jeder, auch der kleinste Grad seiner Kraft, würde hier vergebens oder wider sein eigenes Interesse angewandt seyn.

Schon ein Grund, warum bei unwahrscheinlicher Einsicht des Verstandes in so manche Folgen unsers praktischen Verhaltens die Kraft des Willens zur Schlaffheit und Unthätigkeit herabsinken muß.

Ein andrer Grund — worin sich zuletzt alle übrigen vereinigen — der uns die Schwäche und Ohnmacht unsers Willens in vollkommner Befriedigung seines Wünsche und Erwartungen, sofern sie auf bloße Glückseligkeit abzielen, ganz deutlich sehen läßt, liegt in der Endlichkeit unsrer Willens-Natur überhaupt. Unser Wille ist von zwei Seiten eingeschränkt; von Seiten seiner Spontaneität selbst, als Grund der Handlung betrachtet, und — von Seiten der Wirkungen seiner Kausalität oder intelligiblen Kraft, die als Erscheinungen in der Sinnenwelt sich offenbaren, und als solche den empirischen Gesetzen der Natur durchaus gemäß seyn müssen.

Die Spontanität oder intelligible Kausalität unsers Willens besteht nicht in einer Angemessenheit seiner Kraft zu Erlangung eines vollkommnen Besitzes des höchsten Guts der Sittlichkeit in irgend einer bestimmten Periode der Zeit, sondern nur im Streben nach stufenweiser Annäherung zu diesem höchsten Ziele der Menschheit in einem unendlich gegebnen Progressus. Unser Wille kann daher des Genusses einer vollkommnen Glückseligkeit; oder genauer zu reden, des Genusses der Seligkeit nicht fähig seyn, weil er kein Wille von absoluter Güte und Heiligkeit ist.

Der allein Heilige ist auch nur der allein Selige. Die Seligkeit endlicher sittlicher Wesen besteht nicht in vollendetem Besitz oder Genuß, sondern nur in stufenweisen Fortgang und Wachsthum.

Was ferner die Wirkungen jener intelligiblen Kraft oder Spontanität unsers Willens betrift: so finden wir ihn auch von dieser Seite eingeschränkt. Begränzt nemlich durch die unwandelbaren mechanischen Gesetze der Natur, denen diese Wirkungen als Erscheinungen in der Sinnenwelt jederzeit gemäß seyn müssen.

Um uns des Besitzes und Genusses einer vollkommnen, vollendeten Glückseligkeit zu versichern, dazu müßten wir einen allgenugsamen Willen haben, gleich unumschränkt an Macht, als an innrer

Güte und Heiligkeit. Dieser Wille müßte Herr der Natur seyn; er müßte der Natur Gesetze vorschreiben können, um einen genauen, durchgängigen Zusammenhang zwischen der sensiblen und intelligiblen Welt; — zwischen Wohlbefinden und Wohlverhalten; — zwischen Tugend und Glückseligkeit zu Stande zu bringen. Aber umgekehrt steht hier der Wille selbst unter den Gesetzen der Natur; denn die Wirkungen seiner Spontaneität müssen den Charakter der Naturgesetzmäßigkeit annehmen, um Naturwirkungen zu werden, und in die Reihe der Begebenheiten in der Sinnenwelt zu passen.

Von dieser Seite betrachtet, äußert also unser Wille keine unbedingte Kausalität, sondern nur Rezeptivität. Er kann in seinen Wirkungen auf die Sinnenwelt das System der Natur nicht nach Willkühr umändern, er muß hierin vielmehr nach ihren eigenthümlichen Gesetzen sich genau richten.

Nun gehört alles, was mit Glückseligkeit irgend zusammenhängt, und auf Befriedigung bloßer Neigungen und Naturbedürfnisse abzielt, zu unserm zufälligen empirischen, nicht zu unserm intelligiblen Charakter. Und in dieser Rücksicht sind wir selbst nur Erscheinung, gehören als solche in die Reihe der Sinnenwelt, und sind dem Mechanism derselben unterworfen.

Folglich reicht die Kraft unsers Willens schlechterdings nicht hin, sich selbst dem Interesse der Neigungen und den Naturbedürfnissen gemäß, vollkommne Glückseligkeit zu verschaffen. Wir müssen uns hier dem Leitfaden der Naturbegebenheiten überlassen. —

Aus diesem Grunde sind wir denn auch genöthiget, um jener Schwäche und Ohnmacht unsers Willens ohngeachtet, Glückseligkeit mit Tugend in genaue Verbindung zu setzen, uns über die Sphäre des Endlichen bis zur Idee eines an Macht sowohl als an Güte und Heiligkeit gleich unumschränkten Willens zu erheben, um hier an dem Throne der Allmacht die sonst nirgends vollkommen zu vereinigenden Begriffe der Tugend und Glückseligkeit zusammen zu knüpfen. Denn durch bloße Begriffe können wir uns sogar nicht einmal die reale Möglichkeit einer vollkommnen Vereinigung unter zwei so heterogenen Dingen, wie der intelligible und empirische Charakter einander sind, denken. Nur von der Willkühr eines unendlichen Willens läßt sich erwarten, daß unter den Händen seiner Allmacht Tugend und Glückseligkeit in Eins zusammenfließen werden; obgleich uns die Art dieser Kongruenz völlig unbekannt bleiben muß. Das wissen wir indeß davon schon a priori. daß, zufolge der Endlichkeit unsrer Natur, selbst die All-

macht diesen genauen Zusammenhang zwischen der intelligiblen und der Sinnenwelt nur unter Voraussetzung eines ins Unendliche gegebnen Progressus zu Stande bringen könne.

So mislich steht es um die Mittel, sobald wir Glückseligkeit zum Prinzip und Bewegungsgrunde der Moralität machen. Ist Glückseligkeit einziger und oberster Endzweck der Sittlichkeit; so müssen wir gestehen: wir haben die Mittel nicht in unsrer Gewalt, diesen Zweck zu erreichen. Mittel und Zweck stehen sodann in ganz und gar keinem richtigen Verhältnisse. Ein Beweis, daß Glückseligkeit weder sicheres, noch allgemeines und hinreichendes Prinzip der Moralität seyn könne.

Aber Glückseligkeit kann auch nie zu einem Grundsatze für reine Sittlichkeit von ächt praktischen und unbedingten Werth erhoben werden. — Darüber muß ich mich noch mit ein Paar Worten erklären.

Wenn wir unsern zwiefachen Charakter, wodurch wir einer Seits mit der Sinnenwelt; von der andern Seite dagegen auch mit der intelligiblen Welt in Verbindung stehen, nie aus den Augen verlieren: so muß uns sofort einleuchten, daß wir nur in der letztern Beziehung, als Wesen von absoluter Existenz, absoluten Werth, eine eigentliche

unver-

unveräußerliche Würde haben, oder Zweck an sich selbst sind.

In dem Bewußtseyn der intelligiblen Kausalität unsers Willens durch Freiheit liegt der alleinige Grund, warum wir berechtiget sind, uns als Wesen von absoluter Dignität anzusehen. Nun ist dieses Bewußtseyn mit dem Bewußtseyn des reinen moralischen Gesetzes einerlei. Folglich können wir auf unveräußerlichen Werth und auf den erhabnen Charakter eines Zwecks an sich selbst nur gegründeten Anspruch machen, in wie weit wir uns der intelligiblen Fähigkeit unsers Willens bewußt sind, seinen Maximen die Form des reinen und unbedingten Sittengesetzes zu geben.

So lange wir die Sittlichkeit nur als Bedingung der Glückseligkeit, oder nur als Mittel zur Befriedigung der Neigungen und Naturbedürfnisse ansehen, kann sie weder reinen noch absoluten Werth haben. Denn sie bezieht sich alsdann blos auf unsern zufälligen empirischen Charakter. Von dieser Seite sind wir aber selbst nur Erscheinung; nicht Wesen, folglich auch nicht Zwecke an sich.

Wir mögen daher im System der Glückseligkeitsmoral die Neigungen noch so sehr entkörpern und verfeinern; sie können ihre sinnliche Natur und Abstammung von unserm empirischen Charakter doch nie verläugnen. Sie bleiben bloße Modi-

fikationen unsrer Sinnlichkeit, die, eigentlich und genau zu reden, nicht unsre Person, sondern nur unsre wechselnden empirischen Zustände betreffen; nicht jene nur diese affiziren, und folglich nicht durch reine Selbstthätigkeit erzeugt, sondern nur durch Rezeptivität, durch Reizung empirischer Einflüsse von aussen in uns gebracht werden.

Es fehlt uns in theoretischer Rücksicht an einer anschaulichen Erkenntniß von der Beharrlichkeit unsrer Selbst als eines Dinges an sich betrachtet. Müssen wir nun auch in praktischer Absicht darauf Verzicht thun; sehen wir auch da keine Möglichkeit vor uns, zu dem unwandelbaren von keinen Bedingungen der Sinnlichkeit abhängigen und dadurch eingeschränkten Bewustseyn unsrer unbedingten Existenz zu gelangen: so geht mit der reinen Sittlichkeit auch das Gefühl unsrer Persönlichkeit, und damit zugleich das Gefühl unsrer eigenthümlichen unveräußerlichen Würde verloren. Wir sind uns dann in aller Absicht nichts als Modifikation; nichts als Erscheinung. Wir sinken zu bloßen Automaten herab, die durch die unerklärbare Täuschung eines angeblichen Freiheitsgefühls unaufhörlich hingehalten werden. Ewig bleiben wir dann in den Schranken dieser Sinnenwelt stehen, ohne jemals hinter das Schattenspiel derselben in die reelle intelligible Welt einen Blick thun, und in

dieses unsichtbare Reich als Glieder desselben uns versetzen zu dürfen.

Ich weiß wohl: daß, um dem empirischen System der Glückseligkeitsmoral wenigstens den Schein einer reinen praktischen Vernunftwissenschaft von ächt sittlichem und unbedingtem Werth zu geben, man äußeres Glück von innrer Glückseligkeit, gröbere körperliche Neigungen von verfeinerten geistigern Neigungen geflissentlich zu trennen, und die Triebe und Bedürfnisse unsers empirischen Charakters möglichst zu verfeinern und zu vergeistigen sucht. Man glaubt dadurch am sichersten dem Verdacht der Unlauterkeit, den die praktische Vernunftkritik gegen jedes empirische Moralsystem erregt, entgehen, und diesen Verdacht blos auf den groben Epikuräism schieben zu können. Ja, man ist darum sogar geneigt, jene praktische Vernunftkritik selbst einer Einseitigkeit im Widerlegen dieses empirischen Moralsystems zu beschuldigen.

Allein mit diesem ganzen Unterschiede, so wahr und gegründet er in mancher Rücksicht auch immer seyn mag, richten die Vertheidiger des Prinzips der Glückseligkeit gegen die Kritik der praktischen Vernunft doch nichts aus. Denn alles, was mittelbar oder unmittelbar auf Neigung sich gründet, ist nur als eine Eigenheit unsers zufälligen empirischen Charakters anzusehen, und läßt sich auf keine

Art in reine praktische Ideen und Maximen umschaffen. Diese sind nur Produkte unsrer reinen Selbstthätigkeit; sie entspringen einzig und allein aus der ungetrübten Quelle der intelligiblen Kausalität unsers Willens.

In dem System der Glückseligkeit, wo die Neigungen das gebietende Ansehen der Pflicht erhalten, ist alles nur Bedingung, nur Mittel; wir kommen auf nichts Unbedingtes, auf keinen absoluten Zweck; denn hier ist kein Gesetz, das um seiner selbst willen ohne anderweitige materiale Bedingungen verpflichtend wäre. Verstopfen wir nun die einzige Quelle der reinen Sittlichkeit, begnügen wir uns, aus der Quelle der Neigungen unsre sittlichen Ideen und Maximen zu schöpfen: so ist es um unsre eigenthümliche Würde und den unveräußerlichen Werth unsrer Person mit Einem male geschehen. Denn dieser kann nur darin gesucht, nur daraus erkannt werden, daß unser Wille ein absolutes allgemein gesetzgebendes Ansehn besitzt, vermöge dessen wir selbst uns als Zweck an sich ansehen dürfen.

Ueberdies — wo ist wohl die Grenzlinie, und wo der Maasstab zur Bestimmung dieser Grenzlinie zwischen den gröbern und den feinern Neigungen; zwischen äußerm Glück und innrer Glückseligkeit? Hier kann wohl kein andrer sichrer und be-

stimmter Maaßstab angegeben werden, als das reine Sittengesetz selbst. Auf dieses kommen wir doch also immer wieder zurück, als auf das alleinige ächte und absolute Prinzip der Moralität.

Dieser Bestimmungsgrund der reinen Sittlichkeit aber schlägt alle Verwandtschaft mit Neigungen schlechterdings aus, und schränkt sich lediglich auf die Vorstellung des Pflichtmäßigen ein.

Und wenn wir nun endlich nach allem diesem die Sache in ihrem wahren Lichte betrachten; — wenn wir die Idee der Glückseligkeit mit Absonderung alles Aeußern und Zufälligen nach ihren wesentlichsten Bestandtheilen darlegen, und so mit der Moralität in Verbindung setzen: so bleibt davon nichts weiter übrig als — innre Selbstzufriedenheit; das erhabne Bewustseyn von unsrer persönlichen Würde, die wir behaupten, und von unserm unbedingten Werth, auf den wir Anspruch machen dürfen, in so fern wir die Maximen unsers Willens dem reinen Sittengesetze gemäß bestimmen; — Gefühl der Achtung vor der Menschheit überhaupt und vor unsrer Person insbesondre, in so fern das Bild von der Würde der Menschheit in der allgemeinen Gesetzgebung unsrer eigenen Willensmaximen sich repräsentirt. — Dieses Gefühl ist allerdings unmittelbare sichere Folge von der Beobachtung des moralischen Gesetzes. Aber

dafür ist es auch nicht auf dem Boden der Sinnlichkeit gewachsen und hat mit deren Neigungen nichts gemein. Es ist vielmehr ein von der praktischen Vernunft selbst erzeugtes und mit ihr unzertrennlich verbundnes Produkt, nnd als die einzige ächt sittliche Triebfeder derselben anzusehen. Man kann es daher eigentlich gar nicht zur Klasse der Neigungen im System der Glückseligkeit zählen. Denn es gründet sich auf reine Achtung vor dem unumschränkten Ansehen der Pflicht. Diese Vorstellung der Pflicht setzt aber einen Willen voraus, dessen Maximen nicht von selbst schon ohne Zwang mit dem reinen Sittengesetz übereinstimmen. Eben darum kann es auch keine Seligkeit hervorbringen, die nur das ausschließende Eigenthum eines heiligen Willens ist, dessen Maximen ohne Dazwischenkunft der Vorstellung des Pflichtmäßigen mit dem reinen moralischen Gesetze in wesentlicher und durchgängiger Harmonie stehen; wo das subjektive Interesse des Willens und das objektive Sittenprinzip selbst vollkommne Einheit ausmachen.

Nach dem Grade der Sittlichkeit, der uns als endlichen sittlichen Wesen zu erreichen möglich ist, kann unser ganzes Bestreben nur seyn, uns durch unser sittliches Verhalten der Glückseligkeit würdig zu machen. Aber die wirkliche Verbindung der

Glückseligkeit, als eines Eigenthums unsers empirischen Charakters, mit unserm Wohlverhalten können wir — ich wiederhole es — nur von der Willkühr eines allmächtigen Willens erwarten, weil ohne sie vollkommne Vereinigung unter zwei so heterogenen Dingen nicht einmal ihrer realen Möglichkeit nach kann gedacht werden.

Aus allen diesen Gründen, dünkt mich, muß es nun wohl sehr deutlich einleuchten, daß der Grundsatz der Glückseligkeit weder hinreichendes noch reines Prinzip der Sittlichkeit seyn könne. Daß übrigens nur das reine Sittengesetz selbst das die praktische Vernunft a priori aufstellt, zu einem solchen Prinzip tauglich sey, da dieses allein Autonomie, alle andern Prinzipien hingegen nur Heteronomie des Willens erzeugen: — das hat Kant wie ich schon erwähnt, in seiner Kritik der praktischen Vernunft mit aller ihm eigenen Gründlichkeit und Präciſion erwiesen.

Und nun zu dem Resultat, das wir unmittelbar aus diesen Untersuchungen ziehen können. Wenn Glückseligkeit weder hinreichender noch letzter und reiner Endzweck des Menschen ist, wenn dieser Endzweck nur in dem unbedingten formalen Gesetz der praktischen Vernunft selbst kann gefunden werden: so müssen wir auch das Volk als Menschen, als Zwecke an sich behandeln, und zur

Unterwerfung seiner Willensmaximen unter die Heiligkeit und das Ansehen des reinen Sittengesetzes, oder zu unbedingten Gehorsam gegen seine strengen und unnachlaßlichen Forderungen gewöhnen.

Nun frägt es sich aber: wie wir bei der moralischen Bildung des Volks diese heilsame Absicht wohl am besten und sichersten erreichen, oder mit andern Worten: wie wir wohl in populärer Rücksicht diesem erhabnen allein ächten Sittenprinzip sein erforderliches gesetzmäßiges Ansehen und seine subjektive Wirksamkeit auf den Willen des großen Haufens verschaffen mögten?

Ob diese reine und erhabne Moral blos als praktische Vernunftwissenschaft, unabhängig von aller Autorität; oder als positive Sittenlehre, unterstützt von äußern glaubwürdigen Bestätigungsgründen dem Volke müsse vorgetragen werden; — ob sie auf diese oder jene Art ihre Zwecke für die praktische Bildung und Aufklärung des Volks ausführen könne; das ist eine Frage, die hier noch sehr unentschieden bleibt.

Um sie ihrer Entscheidung näher zu bringen, will ich mit Rücksicht auf das, was ich hin und wieder schon ausführlicher darüber gesagt, hier noch mehr meine Behauptung zu rechtfertigen suchen, daß die reine und erhabne Moral der prakti-

schen Vernunft, die auch ohne Streit die Moral des Christenthums selbst ist, dem Volke unter der äußern Form und Sanktion einer positiven Sittenlehre müsse dargestellt werden.

Das leidet nun wohl keinen Zweifel, daß die große Wahrheit von der Realität des reinen moralischen Gesetzes in uns, a priori allgemein in dem Verstande, oder genauer zu reden, in der praktischen Vernunft aller Menschen liege. Denn sie gründet sich auf das allgemeine unläugbare Bewustseyn von der intelligiblen Kausalität oder transcendentalen Freiheit unsers Willens. Jeder gutgesinnte Mensch muß daher zu folge dieses Bewustseyns als eines unbezweifelten Faktums ein natürliches Interesse für pflichtmäßige Handlungen fühlen. Wenige und leicht anzustellende Beobachtungen können hinreichen, das Interesse, das ein jeder von gemeinem Verstande und unverdorbnem Menschengefühl an Gesinnungen und Handlungen der reinen Sittlichkeit nimt, außer Zweifel zu setzen. Und eine zweckmäßige Methode bei der moralischen Bildung der Gemüther kann gewiß nicht wenig dazu beitragen, dieses reine sittliche Interesse dem Willen schon frühzeitig einzuflößen.

Die Frage ist also nur: ob in Beziehung auf den großen Haufen dieses Interesse wohl stark und ausdauernd genug seyn mögte, um dem Interesse

der Neigungen immer und in aller Absicht das Gleichgewicht zu halten, ja ein entscheidendes wirksames Ansehen über die gebieterischen Forderungen der Sinnlichkeit zu behaupten?

Ich trage kein Bedenken, diese Frage geradezu zu verneinen. Und ich fordere jeden kritischen Moralphilosophen auf, mir das Problem aufzulösen, wie man, ohne äußere positive Beweggründe zu Hülfe nehmen zu dürfen, mit bloßen philosophischen Gründen von dem reinen Sittenprinzip bei der praktischen Aufklärung und Bildung des Volks den vortheilhaftesten Gebrauch machen konne?

Mich dünkt: der Ausführung seines naturalistischen Plans ständen alle die erheblichen großentheils unüberwindlichen Hindernisse und Schwürigkeiten entgegen, die ich nicht erst aufs neue wieder zurückrufen darf, da sie bereits bei einer andern Gelegenheit von mir angeführt worden.

Die Gründe der praktischen Vernunft für das unbedingt gebietende Ansehen des moralischen Gesetzes und die Gründe der Moraltheologie für die wesentlichen Wahrheiten der Religion sind nur für den praktischen Weltweisen allgenugsam und befriedigend, können nur für diesen eine Evidenz bewirken, die gegen alle spekulative und praktische Zweifel, gegen alle unrechtmäßigen Aufforderungen der Sinnlichkeit unerschütterlich ausdauert.

Die deutliche und vollständige Erkenntniß und die vollkommne praktische Ueberzeugung von den Prinzipien, worauf die Realität und das unbedingte Ansehen des reinen moralischen Gesetzes sich stützt, fordert einen erhabnern Schwung des Geistes über die niedere Sphäre der Sinnlichkeit, als wir dem Volke je zutrauen können; und der bloße praktische Vernunftglaube an die Wahrheiten der Religion setzt eine Stärke des reinen Sitteninteresse voraus, die das Volk so fern es Volk ist und bleibt, wohl nie erlangen kann. Denn ganz etwas anders ist es doch ein gewisses Interesse für eine Sache fühlen; und — von diesem Interesse bei allen Maximen und Entschließungen des Willens sich einzig und allein leiten zu lassen; ja sogar um dieses bloßen moralischen Interesse oder Bedürfnisses willen.

Wahrheiten als gewisse Wahrheiten mit innigster Ueberzeugung anzunehmen, für deren beruhigende Gewißheit die Spekulation vergebens alle ihre Kraft aufbietet.

Meine Meinung hierüber ist also kurz diese.

Um das Volk zu pflichtmäßigen Handlungen nicht blos dem Buchstaben sondern auch vornehmlich dem Geiste des reinen Sittengesetzes nach mit glücklichen Erfolg zu gewöhnen, müssen wir mit dem innern Prinzip der reinen Sittlichkeit zugleich

das äußere theologische Prinzip; — mit den natürlichen Gründen für die Aussprüche der praktischen Vernunft und deren unbedingt gebietendes Ansehen zugleich übernatürliche oder außerordentliche Bestätigungsgründe verbinden. Wir müssen die Verbindlichkeit zu den Gesetzen der reinen Tugend zugleich auf den Willen Gottes zurückführen, oder ihnen die Sanktion positiver von der Gottheit unmittelbar den Menschen vorgeschriebner Gebote ertheilen. Die Forderungen der praktischen Vernunft müssen dem Volke als Pflichten gegen Gott im eigentlichen Sinne des Worts vorgestellt werden.

Ehrfurcht vor Gott, vor der Heiligkeit und dem unumschränkten Ansehen seiner Gebote, sey also die mächtige Triebfeder, den Willen des Volks zu ächten ausdauernden Maximen und Gesinnungen der reinen Sittlichkeit zu bewegen.

Sklavische Furcht vor Gott als einem strengen Regenten und willkührlichen Gesetzgeber war der Geist des Judenthums. Kindliche Ehrfurcht vor Gott, dem allmächtigen aber auch gnädigen Oberhaupte der moralischen Welt; — den allweisen und allgütigen Gesetzgeber derselben charakterisirt den erhabnern und mildern Geist des Christenthums, der mit dem Geiste der reinen praktischen Philosophie selbst aufs genaueste übereinstimmt.

Diese Triebfeder der Ehrfurcht und des Gehorsams gegen den göttlichen Gesetzgeber kann aber in populärer Rücksicht in ihrer ganzen Stärke und Wirksamkeit nur unter der Bedingung sich äußern, wenn sie von der Idee und dem Glauben an unmittelbare Bekanntmachung oder Erklärung des göttlichen Willens belebt, unterstützt und geleitet wird.

Was sodann von der andern Seite den praktischen Vernunftglauben an die wesentlichen Wahrheiten der Religion betrift: so müssen wir in Beziehung auf religiöse Volksaufklärung auch diesen durch die Autorität des historischen Glaubens unterstützen. Die Wahrheiten der Religion müssen dem Volke als unmittelbar gewisse untrügliche Wahrheiten durch Offenbarung gegeben seyn; oder sie können für seinen Willen weder mächtig ausdauernde Stützen der Tugend, noch unversiegende Quellen der Beruhigung werden. Mit ihrer unmittelbaren Evidenz oder Untrüglichkeit würde der gröste Theil ihres heilsamen Einflusses auf die Moralität des Volks dahin schwinden.

So steht es nun mit der religiösen und praktischen Aufklärung des Volks, so lange wir nur durch innre philosophische Beweisgründe sie befördern wollen. Und wir mögen die Sache betrachten, von welcher Seite wir wollen: so kommen

wir doch immer wieder auf die populäre Nützlichkeit und Nothwendigkeit äußerer Beweisgründe des Christenthums zurück, von deren Behauptung wir gleich anfangs ausgegangen waren.

Doch — wir müssen anitzt die Natur und den praktischen Werth dieser äußern Beweisgründe in ihrem Verhältnisse zur religiösen und moralischen Aufklärung des Volks noch etwas näher kennen lernen, um zu sehen: wie viel sie in populärer Rücksicht zur Ausführung der wesentlichen Zwecke der Religion und Moral beitragen mögen.

Es wäre freilich vergebens, bei der Unhinlänglichkeit aller innern Hauptargumente für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zur Ueberzeugung des Volks jene äußern und außerordentlichen Beweisgründe zu Hülfe zu rufen, wenn diese, wie z. B. Hr. Riem meint, kein Supplement zur Ergänzung der Mängel jener erstern seyn könnten; — wenn sich vielmehr hier noch unweit zahlreichere und größere Schwierigkeiten und Zweifel eröfnen sollten, die wir bei der bloßen Vernunfterkenntniß oder dem Vernunftglauben des Volks an die philosophischen Beweisgründe religiöser und praktischer Wahrheiten nicht zu besorgen haben.

Daß diese Gattung der Beweise als vollendete Beweise von keinem populären Gebrauch sind, darüber habe ich mich schon hinlänglich erklärt.

Sie müssen also selbst als unvollendete Beweise eben so vernunft- als zweckmäßig seyn, oder sie können zur Unterstützung und Ergänzung jener Mängel auf keine Art angewendet werden. Sind sie dies: so sind auch die Zweifel und Bedenklichkeiten, die Hr. Riem auf der einen, und der oft erwähnte Hr. Rezensent von der andern Seite gegen meine Behauptung erregt, vollkommen gehoben. Und ich glaube dann wenigstens das Hauptsächlichste gesagt zu haben, was sich aus Gründen der Philosophie für die Rechte der positiven Religion überhaupt sagen läßt.

Bei der Revision dieser zweiten Klasse der Argumente für die Wahrheit und Göttlichkeit einer Religion, darf ich mich also nur auf die Untersuchung und Auseinandersetzung zweier Hauptmomente zu meiner Vertheidigung einlassen. Das erste betrift die Vernunftmäßigkeit; das andre die populäre Zweckmäßigkeit des historischen Glaubens an äußere Kennzeichen der Wahrheit und Göttlichkeit einer Religion, in sofern sie als positive oder geoffenbarte Lehranstalt betrachtet wird.

Was zuvörderst den ersten Punkt der Vernunftmäßigkeit des historischen Glaubens anbetrift: so behaupte ich, daß sie weder aus Grundsätzen der spekulativen, noch aus Prinzipien der praktischen Vernunft könne bestritten werden.

Nicht aus Grundsätzen der spekulativen Vernunft. — Nach den Regeln der Vernunftkritik kann die bloße Spekulation über die reale Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines transscendentalen Gegenstandes Nichts entscheiden. Sie hat es blos mit der logischen Möglichkeit desselben zu thun. Nur deren Prüfung und Untersuchung gehört vor ihren Gerichtshof.

Können wir also jene äußern Beweisgründe, die auf den Glauben an Offenbarung und Wunder sich stützen, vor allen Dingen, ihrer logischen Möglichkeit nach, als wahre vernunftmäßige Ideen rechtfertigen: so hat die Spekulation nichts weiter dagegen einzuwenden; sie muß den Glauben an Offenbarung und Wunder von Seiten ihrer absoluten Möglichkeit betrachtet, nach transscendentalen, kritischen Prinzipien, für vernunftmäßig erklären.

Nun ist gewiß: daß der Begrif von Offenbarung und Wundern wirklich nichts Widersprechendes enthält. So viel die Widersacher der Offenbarung auch immer dagegen eingewandt: so ist es doch noch keinem unter ihnen gelungen, sogar die logische Unmöglichkeit derselben zu erweisen. Und in dem System der kritischen Philosophie läßt sich der Begrif eines übernatürlichen Faktums vielleicht

leicht noch leichter und besser, als in jedem andern, rechtfertigen.

Denn vermöge des wesentlichen und reellen Unterschiedes, den die kritische Philosophie unter Erscheinungen und Dingen an sich macht, läßt sich gar wohl denken, daß die Allmacht der höchsten Intelligenz unmittelbar in die intelligible Welt eingreifen, und durch diese unmittelbare Wirkung das System der wechselseitigen Gemeinschaft unter den Dingen an sich und ihrer Beziehungen in der Sinnenwelt anders modifiziren könne. Der die Dinge schuf und sie erhält, muß auch unmittelbar mit seiner intelligiblen unendlichen Kraft auf sie einwirken können.

In dem System der Leibnitz- und Wolfischen Philosophie hat die Sache schon mehr Schwierigkeit. Nach den Gesetzen der vorherbestimmten Harmonie ist der Lauf der Natur ein für allemal fixirt, und kann selbst von der Allmacht nicht abgeändert werden.

So leicht indeß insonderheit nach Grundsätzen der kritischen Philosophie es ist, den Begrif von Offenbarung und Wundern zu rechtfertigen; und so unbedeutend die Schwierigkeiten sind, die sich von dieser Seite dagegen eröfnen, so groß und bedeutend werden sie doch, sobald wir die reale Mög-

lichkeit irgend eines übernatürlichen Faktums erweisen wollen.

Und hier haben sich wirklich die Naturalisten alle Mühe gegeben; — sie haben allen ihren Scharfsinn aufgeboten, um die reale Möglichkeit übernatürlicher Begebenheiten zu bestreiten, und den historischen Glauben an sie als verdächtig und vernunftwidrig vorzustellen.

Aber ihre Mühe ist umsonst; und das ganze furchtbare Heer von Zweifeln und Einwürfen, das sie gegen die Vernunftmäßigkeit des Glaubens an Offenbarung und Wunder aufgeführt, darf dem Vertheidiger der positiven Religion nicht bange machen, wenn er sich nur bei Zeiten und auf eine geschickte Art hinter das höhere Ansehen der praktischen Vernunft zurückzuziehen weiß, wo er für allen diesen Zweifeln gesichert seyn, oder ihre Anfälle größtentheils glücklich von sich abwehren kann. Ohne diesen Rückzug würden ihm freilich die meisten und erheblichsten jener Zweifel auf immer unbesiegbar bleiben.

Das Gewicht der deistischen und naturalistischen Einwürfe gegen die reale Möglichkeit eines Wunders ist mir nicht unbekannt. Ich weiß, was Hume und andre Naturalisten, die ihm entweder blos nachgebetet, oder selbst darüber gedacht, dagegen vorgebracht haben.

Keine übernatürliche Begebenheit, sagt Hume, kann als solche durch Thatsachen, durch Zeugnisse oder Aussagen der Geschichte erwiesen werden. Denn wenn wir unter einer natürlichen und einer übernatürlichen Begebenheit die Wahl haben: so müssen wir vernünftigerweise die erstere allemal der letztern vorziehen.

Nun ist Betrug oder Täuschung und Irrthum das Natürliche. Folglich müssen wir diese natürliche Erklärungsart einer außerordentlichen Thatsache glaubwürdiger finden, eben weil sie natürlich und vernunftmäßiger ist.

Man erlaube mir, diesen scharfsinnigen Zweifel des schottischen Weisen auf Ideen und Grundsätze der kritischen Philosophie zurückzuführen, und damit noch etwas mehr zu schärfen.

So lange es bei dem Glauben an Offenbarung und Wunder nur auf Darstellung und Rechtfertigung ihrer logischen Möglichkeit, als bloße Ideen betrachtet, abgesehen ist; kann die Vernunftkritik, wie ich schon bemerkt, nichts dagegen einwenden. Sobald wir aber über diese bloße Idee hinaus, zur realen Möglichkeit derselben übergehen wollen, dann bietet die Vernunftkritik alle ihre Regeln und gegründeten Ansprüche auf, um jeden Beweis zum Behuf dieser realen Möglichkeit für nichtig zu erklären. Denn die reale Möglichkeit eines Wun-

ders verstößt gegen Grundsätze des reinen Verstandes, in sofern sie, auf Erfahrung angewendet, objektive Realität und Gültigkeit erhalten.

So gut sich nemlich auch immer denken läßt, daß die Allmacht der höchsten Intelligenz mit ihrer intelligiblen Kraft unmittelbar auf die Verstandeswelt einwirken könne: so wenig können wir doch die reale Möglichkeit dieser außersinnlichen Wirkungen, oder genauer zu reden, die Erkennbarkeit eines absoluten Wunders in der Sinnenwelt begreifen. Denn jede Wirkung von einer jeden Handlung der intelligiblen Kraft muß den Charakter der Naturgesetzmäßigkeit annehmen, oder sie kann sich gar nicht als eine Begebenheit in der Sinnenwelt offenbaren, und folglich auch von uns, als Wesen einer sinnlichen Anschauungsart, schlechterdings nicht erkannt werden. Ist sie uns aber als empirische Wirkung in der Reihe der Naturbegebenheiten erkennbar: danu fehlt ihr auch das einzig mögliche Kennzeichen des Hyperphysischen; der Charakter der Unmittelbarkeit, der sie als eigentliche Wirkung der göttlichen Allmacht bezeichnet.

Denn, ohne den mindesten Sprung zu machen, den wir in der Region der Erfahrung nicht zulassen können, müßte sie sich als empirische Wirkung an die Reihe der Naturbegebenheiten genau anschließen, und an dem Faden derselben nach Gesetzen

der empirischen Kausalität fortgehen. Alle Wunder wären folglich nur relativ so zu nennen. Sie könnten nur außerordentliche Begebenheiten (σημεια, prodigia) heißen, die gegen den gewöhnlichen, bekannten Lauf der Natur sich ereignen, in sofern wir die natürlichen Zwischenursachen dabei nicht wahrnehmen, oder überhaupt wegen der wesentlichen Eingeschränktheit unsrer Erfahrungskenntnisse nicht wahrnehmen konnten. Jede übernatürliche Begebenheit im strengen Sinne des Worts, als neue Schöpfung betrachtet, würde eine totale Irrung in unsrer Erfahrungskenntniß verursachen, und die wesentlichen Grundgesetze unsers Verstandes aufheben. Denn hier fände kein Entstehen noch Vergehen nach Bedingungen der Zeit statt, an die die Grundsätze unsers reinen Verstandes von der Substantialität oder Beharrlichkeit der Materie der Erscheinungen, von der empirischen Kausalität und der wechselseitigen Gemeinschaft der Substanzen unter einander schlechterdings gebunden sind, sobald es auf reale Erkenntniß irgend eines Objekts ankommt.

Um daher auch nur ein einziges Wunder zu erkennen, müßten wir die sinnliche Hülle unsrer Erkenntniß ablegen, und zu reiner intellektueller Anschauung uns erheben können. So lange dagegen unsre Erkenntniß überall von den Schranken sinn-

licher Anschauung eingeschlossen ist; muß uns die reale Möglichkeit übernatürlicher Begebenheiten durchaus unerklärbar oder unbegreiflich bleiben.

An diese nothwendige Unbegreiflichkeit haben sich denn auch von je her die Naturalisten gestoßen, und um ihrentwillen den Glauben an Offenbarung und Wunder überhaupt als vernunftwidrig verworfen.

Allein diese bloße Unbegreiflichkeit giebt ihnen hierzu noch kein Recht. Man kann, von der Vernunftkritik unterstützt, sehr leicht ihre eigenen Waffen gegen sie kehren. Mit Recht kann man sie fragen: ist die reale Möglichkeit der Existenz Gottes als des allerrealsten Wesens; — ist die Entstehung der Welt durch eine intelligible Ursache — die fortgesetzte Einwirkung dieser intelligiblen Kausalität, die ganz außerhalb der Sphäre der Sinnenwelt existirt, auf die Erhaltung der Sinnenwelt — ist endlich die Fortdauer unsrer eignen Persönlichkeit unabhängig von sinnlicher Anschauung, außer der Verbindung mit dieser Sinnenwelt; — sind diese und andre wesentliche Wahrheiten der Religion nach bloßen Grundsätzen der spekulativen Vernunft vielleicht minder unbegreiflich?

Soll die Erkennbarkeit dieser Wahrheiten, ihrer realen Möglichkeit nach, der einzige Maasstab von der Vernunftmäßigkeit unsers Glaubens an

sie seyn: so haben wir gewiß nicht viel weniger Ursache, auch den Glauben an diese wesentlichen religiösen Wahrheiten für grundlos und unvernünftig zu erklären.

Was berechtiget uns wohl dazu, jene Grundlehren der Religion, aller ihrer spekulativen Unbegreiflichkeit ohngeachtet, gleichwohl auf vernünftigen Glauben anzunehmen; und aus welchen Gründen sind wir befugt, diesen Glauben für höchst vernunftmäßig zu halten? Der kritische Moralphilosoph darf hierauf antworten: aus praktischen Gründen; — denn die wesentlichen Wahrheiten der Religion vom Daseyn Gottes und Unsterblichkeit sind in praktischer Rücksicht nützliche, ja höchst nothwendige Ideen. Sie sind mit einem Wort: Postulate der reinen praktischen Vernunft.

Und so kann man, dünkt mich, auf ähnliche Art auch den Glauben an Offenbarung und Wunder bei aller ihrer Unbegreiflichkeit als vernunftmäßig retten, sobald sich nur von ihnen zeigen läßt, daß sie in praktischer Rücksicht nützliche, ja gewissermaßen nothwendige Ideen sind, ohne deren Einfluß die praktische Vernunft einen großen Theil ihres Ansehens und ihrer Rechte bei gewissen Menschenklassen verlieren würde.

Der Vertheidiger der positiven Religion zieht sich nun auf einmal aus aller Verlegenheit, worin

ihn jene naturalistischen Zweifel und Einwürfe gesetzt, wenn er ihnen folgenden Vernunftschluß entgegenstellen kann: Was mit Prinzipien und Forderungen der praktischen Vernunft als Zweck oder Mittel, unmittelbar und unbedingt, oder mittelbar und bedingt zusammenhängt, das ist vernunftmäßig. Nun steht der Glaube an Offenbarung und Wunder wenigstens auf eine bedingte und mittelbare Weise mit Grundsätzen und Forderungen der praktischen Vernunft in Verbindung. Folglich ist der Glaube an Offenbarung und Wunder auch vernunftmäßig zu nennen.

Für die Richtigkeit des Obersatzes habe ich im ersten Abschnitte dieses Buches bereits das Nöthige gesagt. Und die Richtigkeit des Untersatzes erhellt aus den kurz vorhergehenden Untersuchungen über die Unhinlänglichkeit innrer Beweisgründe der Religion zur praktischen Volksaufklärung. Mithin ist auch die Schlußfolge als gegründet erwiesen.

Dies halte ich nun für die einzig mögliche Art, den Glauben an Offenbarung und Wunder bei ihrer unerklärbaren realen Möglichkeit dennoch als vernunftmäßig zu rechtfertigen. Der praktische Zweck dieses Glaubens bestimmt seine Vernunftmäßigkeit. Denn er ist für das Volk wesentliches, praktisches, mit dem Interesse der Moralität un-

zertrennlich verbundnes Bedürfniß; — unentbehrliches Mittel, zur Evidenz von den Wahrheiten der Religion und der unbedingten Verbindlichkeit zum moralischen Gesetze zu gelangen.

Diese praktische Bedingung, so wie sie überhaupt a priori den Werth oder die Vernunftmäßigkeit des Glaubens an Offenbarung und Wunder bestimmt: so kann sie nun gleichfalls a priori jenem großen moralischen Zwecke gemäß, diejenigen Wunder genau charakterisiren, die ausschließungsweise diese hohe Glaubwürdigkeit verdienen.

Wo jener Zweck nicht vorhanden ist; — wo kein nothwendiges praktisches Bedürfniß oder Interesse den historischen Glauben an unmittelbare Erklärung der Gottheit fordert; da ist auch vernünftigerweise kein Wunder anzunehmen oder zu erwarten.

Welcher Vernünftige wird z. B. jene fabelhaften Mirakelgeschichten unheiliger Heiligen in der römischen Kirche, um elender unmoralischer Zwecke willen, nur im mindesten für glaubwürdig halten? Oder wer wird von dem schwärmerischen Wundergeiste, der neuerlich von Zürch ausgegangen ist, sich überreden lassen, daß das Gebet eines wahrhaft frommen Christen noch heut zu Tage wunderthätige Wirkungen hervorbringen könne?

Dergleichen angeblichen zwecklosen oder gar zweckwidrigen Mirakeln auch nur den geringsten Grad von Glaubwürdigkeit zuzueignen; — das ist unweise, thörigte Wundersucht, nicht vernünftiger Wunderglaube. Die Prinzipien der praktischen Vernunft geben uns das gegründetste Recht, schon a priori dergleichen Mirakel als erdichtet zu verwerfen, und den Glauben an sie geradezu für höchst verdächtig und vernunftwidrig zu erklären, sollten wir auch — das hier wirklich nicht selten der Fall ist — aus historischen Gründen ihre Wirklichkeit weder läugnen, noch in Zweifel ziehen können.

Dies leitet mich nun auf die speziellere Frage: ob der Glaube an die Wunder, welche die Geschichte der geoffenbarten und insonderheit der christlichen Religion aufstellt, und durch historische Zeugnisse bekräftiget, wohl vernunftmäßig heißen könne? Ich antworte: nach Prinzipien der praktischen Vernunft, Allerdings. Denn diesem Glauben liegt jener wichtige praktische Zweck zum Grunde, der zu seiner Vernunftmäßigkeit wesentlich erfordert wird. Wäre dieser Zweck hier nicht vorhanden; so könnte kein Faktum, kein Zeugniß, bei noch so vielem Schein von historischer Wahrheit, auch nur ein einziges Wunder der positiven Religion vernünftigerweise glaubwürdig machen.

In Hinsicht auf diesen Zweck dagegen erhalten die historischen Data für die Wirklichkeit dieser Wunder eine Glaubwürdigkeit und ein Gewicht, das alle scheinbaren historischen Zweifel und Einwürfe in gewisser Rücksicht nicht aufzuwiegen vermögen.

Hierüber muß ich mich noch etwas näher erklären, ohne jedoch in weitläuftige Untersuchungen über die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion, von ihrer historischen Seite betrachtet, mich einzulassen, die mich viel zu weit aus der Sphäre meines Zwecks hinausführen würden. Ich begnüge mich hier an einigen wenigen Bemerkungen, um die Sache noch in ein helleres Licht zu setzen.

Ob Wunder jemals wirklich geschehen; darüber müssen Thatsachen, Zeugnisse der Geschichte, entscheiden.

Daß sie indeß zu keinem geringern Zweck, als zur Verherrlichung des göttlichen Ruhms, oder zum Behuf allgemeinerer Verbreitung und Beförderung ächter religiöser und praktischer Aufklärung geschehen konnten; — davon können wir, aus Grundsätzen der praktischen Vernunft, schon a priori gewiß seyn.

Nun findet dieser wichtige praktische Zweck bei den Wundern der positiven und insonderheit der christlichen Religion allerdings statt. Sie können

durch dieses erste philosophische Beglaubigungsdokument ihre Vernunftmäßigkeit rechtfertigen. Es kommt also nur darauf an: ob auch historische Data genug vorhanden sind, die für die Wirklichkeit dieser Wunder zeugen, wenigstens eine historische Prüfung und Untersuchung verdienen. Als Thatsachen müßten die angeblichen geschehenen Wunder gerade so wie jede andre Thatsache nach den Regeln der Logik geprüft werden.

Man hat, wie bekannt, außer der realen Möglichkeit der Wunder überhaupt, auch insonderheit die Wirklichkeit derjenigen Wunder, die durch das Ansehen der positiven Religion als geschehen legitimirt werden, aus historischen Gründen bestritten. Wer kennt nicht die berüchtigten Wolfenbüttelschen Fragmente des Ungenannten; — den Roman der biblischen Briefe im Volkston; — das Produkt schwärmender Einbildungskraft, den Horus und so viele andre Schriften älterer und neuerer berühmter oder unberühmter Gegner des positiven Judenthums und Christenthums, die insgesammt die Absicht haben, die historische Glaubwürdigkeit geschehener Wunder aus historischen Gründen verdächtig zu machen. Nun fehlt es freilich hier auch nicht an Gegenbeweisen, die von Seiten scharfsinniger und gründlicher Gottesgelehrten für die

Wahrheit der Geschichte der positiven Religion sind geführt worden.

Demohnerachtet muß man gestehen, wenn man unpartheiisch und freimüthig darüber urtheilen soll, und die Resultate der historischen Untersuchungen für und wider die Wunder sorgfältig mit einander vergleicht, daß die Sache hier wohl noch nicht ganz aufs Reine gebracht worden; so daß die eine Parthei eines entscheidenden Sieges über die andre sich rühmen dürfte. Und in einer so dunkeln, schwierigen Materie lassen sich auch wohl kaum jemals ganz helle und für den strengen kritischen und historischen Naturforscher vollkommen befriedigende Aufschlüsse erwarten.

Was von der einen Seite die Gegner der positiven Religion betrift: so können sie doch höchstens nur hier oder da ihren Beweisen wider die Wirklichkeit mancher einzelnen Wunder einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit geben. Aber sehr oft vermögen sie den Thatsachen und Zeugnissen der Geschichte Nichts als Vermuthungen und Hypothesen entgegen zu setzen. Um alle, auch die wichtigsten Wunder, wegzuläugnen, oder natürlich zu erklären, sehen sie sich endlich genöthiget, den Faden der Geschichte, die schlichte historische Darstellung zu verlassen, und mit Verwerfung gültiger oder ungültiger Zeugnisse in das Reich grundloser

imaginärer Ideen überzugehen; kurz: die Geschichte in einen bloßen Roman zu verwandeln.

Auf der andern Seite haben indeß auch die Vertheidiger der positiven Religion mit allen ihren historischen Untersuchungen hier nie weiter, als bis zu einem gewissen bald höhern bald geringern Grade der Wahrscheinlichkeit gelangen können, ohne je den Grad von Gewißheit zu erreichen, der zur historischen Ueberzeugung oder unbezweifelten Glaubwürdigkeit einer Thatsache erfordert wird.

Man sieht selbst den scheinbarsten, gründlichsten Beweisen, für die historische Wahrheit der Wunder Lücken und Unvollständigkeiten an, die sie noch zurücklassen; man entdeckt, sobald man tiefer eindringt, noch so manche nicht unerhebliche Zweifel uud Bedenklichkeiten, die gegen die Bündigkeit dieser Beweise sich erregen lassen.

Bei allem diesem Mangel an historischer Ueberzeugung wird jedoch auch der strengste kritische und historische Wahrheitsforscher zur Rechtfertigung der Wahrheit der evangelischen Geschichte das unpartheiische Geständniß ablegen müssen, daß die allerwichtigsten außerordentlichen Begebenheiten, auf die das positive Ansehen und die Göttlichkeit des Christenthums sich gründet, nach historischen Gründen zu urtheilen, noch den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit bei sich führen, und folglich auch noch

den meisten Glauben verdienen. Diese wichtigsten Wunder in Hinsicht auf ihre großen noch fortdaurenden Zwecke sind die außerordentlichen Thaten, durch die der Stifter des Christenthums die Göttlichkeit seiner Sendung und die Wahrheit seiner Aussagen zu legitimiren suchte, und vornehmlich jene wichtige und außerordentliche Begebenheit, die nach dem Zeugniß Christi selbst das entscheidendste Dokument von der Göttlichkeit seiner Sendung seyn sollte, und auch wirklich von den Aposteln als die deutlichste und untrüglichste Erklärung des göttlichen Willens für die Sache des Christenthums ausgegeben wurde.

Diese Thatsachen werden als Thatsachen bei der Anzahl und dem nicht geringen Gewicht der Zeugnisse, die sie für sich haben, und die nur in scheinbaren Widersprüchen unter einander stehen, wirklich immer unwiderlegbar bleiben. Dreustes entscheidendes Läugnen oder Widerlegen derselben durch eben so oder noch gültigere historische Dokumente; durch noch unverdächtigere Gegenzeugnisse kann hier nicht statt finden. Der genaue, nicht leicht zu befriedigende Geschichtsforscher, kann ihnen nach der Strenge der Kritik nur Vermuthungen und Hypothesen, nur Möglichkeiten, nur hier oder da ein Vielleicht entgegenstellen. Er darf hier nur mit Bescheidenheit zweifeln, und seine

bescheidnen Zweifel einer unpartheiischen Prüfung unterwerfen; nie aber sich anmaßen, in diktatorischem Tone ein entscheidendes Endurtheil gegen die historische Wahrheit aller Wunder überhaupt fällen zu können.

Diesen vernünftigen, heilsamen Geist der Prüfung zu wecken und zu befördern; dieses war ohne Zweifel auch die weise, leider! so sehr verkannte Absicht unsers großen Lessings bei der Herausgabe der Wolfenbüttelschen Fragmente. Schon Mehrere haben diese untadelhafte Absicht erkannt und ihm hierin sein Recht widerfahren lassen. Und wohl uns! so lange sein Geist auf uns ruht! Dann werden wir von jener unglücklichen Epoche der Geisteslethargie, wo keine Frucht des eigenen Denkens und Untersuchens mehr zu sehen wäre, gewiß auf immer entfernt bleiben.

Die Folge hat gezeigt, daß seine wohlmeinende Absicht zum Theil wirklich erreicht worden. Die neue Revision der äußern Beweisgründe des Christenthums, die jene ans Licht gebrachten historischen Zweifel und Einwürfe nöthig machten, hat zur allgemeinern und stärkern Ueberzeugung von der Wahrheit, insonderheit der evangelischen Geschichte, nicht wenig beigetragen. Sollte diese unternommne neue Prüfung und Untersuchung, die die scheinbaren Zweifel neuerer Deisten und Naturalisten

ralisten veranlaßt, auch hier noch nicht Alles zur völligen Befriedigung der strengern historischen Kritik zu Ende gebracht haben; so hat sie doch schon vieles, ja vielleicht alles gethan, was sich überhaupt zum Erweis der historischen Wahrheit geschehener Wunder thun läßt. Man hat bei dieser Prüfung manche unerweislichere oder unwichtigere Wunder den Gegnern der Offenbarung Preis gegeben, und dagegen andere wichtigere und erweislichere gegen ihre Zweifel als glaubwürdig gerettet.

Ein Wunder mehr oder weniger! — Nicht auf ihre Anzahl, nur auf ihre praktische Wichtigkeit kommt es hier an. Wenn wir nur die Wunder gegen offenbaren Verdacht der Täuschung, des Betrugs und der Erdichtung in Sicherheit stellen können, die in populärer Rücksicht mit dem wesentlichen dogmatischen und moralischen Theile des Christenthums in genauer Verbindung stehen: so haben wir die Hauptstützen des Volksglaubens an die Wahrheit und Göttlichkeit seiner Religionslehre befestiget; und nichts wird dann vermögen, den historischen Glauben des Volks an diese äußern wichtigsten Beweisgründe des Christenthums wankend zu machen.

Diese aus historischen Gründen vorausgesetzt, und aus Prinzipien der praktischen Philosophie er-

wiesene Vernunftmäßigkeit des Glaubens an Wunder und äußere Beweisgründe der positiven Religion überhaupt gegen die naturalistischen Einwürfe noch vollkommner zu rechtfertigen, und in ein helleres Licht zu stellen; bleibt uns hier zuletzt noch zu untersuchen übrig: ob dieser Glaube auch zweckmäßig sey? Das heißt: ob er zur Ausführung des Endzwecks, wozu wir ihn vonnöthen haben, wohl mit glücklichem Erfolg könne gebraucht werden?

Um mir den Weg zu dieser Untersuchung zu bahnen, und sogleich den richtigen Gesichtspunkt zu fassen, woraus die relative Zweckmäßigkeit dieses Glaubens vorgestellt werden muß, will ich folgende Bemerkung voranschicken.

Bei dieser Untersuchung kann, wie man leicht sehen muß, nun nicht mehr die Frage seyn: ob der historische Glaube an die äußern Beweisgründe der positiven Religion, in sofern er auf vollendeten Beweisen beruht, für die höhern Fähigkeiten und Bedürfnisse des philosophischen Wahrheitsforschers ein zweckmäßiger Glaube sey? Wir haben es hier blos mit seiner Zweckmäßigkeit für das Volk, dessen religiöse und praktische Bedürfnisse; — nicht mit seiner Zweckmäßigkeit für den Denker und eigentlichen Geschichtsforscher zu thun. Um jene zu erweisen, können wir diese ganz unberührt und auf ihrem Werth oder Unwerth beruhen lassen. Der

positive oder historische Glaube an die äußern Kennzeichen göttlicher Wahrheiten mag eines vollendeten Beweises fähig seyn, oder nicht: genug, das Volk kann, als Volk betrachtet, ein für allemal einen solchen Beweis nicht fassen. Wir werden die populäre Zweckmäßigkeit dieses Glaubens also entweder gar nicht, oder wir müssen sie selbst unter der Bedingung, daß er nur auf unvollständige Beweise sich stützen dürfe, rechtfertigen können.

Es frägt sich demnach: kann dieser Glaube auch unter dieser wesentlichen Einschränkung noch als zweckmäßig erwiesen werden; ist er den Fähigkeiten und praktischen Bedürfnissen des Volks auch so angemessen?

Mich dünkt: hier vereinigen sich mehrere Gründe, die den Glauben des Volks an die Wahrheit und Göttlichkeit seiner positiven Religionslehre, in sofern dieser Glaube auf äußern, obgleich nur unvollständigen Beweisen beruht, erzeugen, die ihn befördern und gegen die Anfälle entgegengesetzter Zweifel genugsam befestigen müssen.

Der erste Grund, der diesem Glauben hier auch zur Hauptstütze dient, ist in den historischen Dokumenten selbst, in den Thatsachen und Zeugnissen der Geschichte enthalten, wodurch die positive Religion ihr Ansehen und ihren eigenthümlichen Charakter zu legitimiren sucht.

Man kann es hier dahin gestellt seyn lassen, ob alle diese historischen Data zusammen genommen, den strengen historischen Kritiker, der mit philosophischem Geist die Geschichte der positiven Religion und ihrer heiligen Urkunden studirt, befriedigen und den Grad von Gewißheit in ihm hervorbringen mögten, worauf er ganz sicher seine Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums bauen dürfte. Für ihn hat es ganz und gar keine Gefahr, sollte er auch in allen diesen historischen Gründen noch nicht die volle Befriedigung, die er vielleicht fordern mögte, finden können. Mag ihm hier auch so manches noch dunkel und ungewiß bleiben! Diese Dunkelheit und Ungewißheit wird weder auf seine Moralität noch auf seine Beruhigung nachtheilige Einflüsse äußern. Sie kann diese nicht stören, jene nicht wankend machen. Er kennt erhabnere, ihm evidentere Gründe von der Göttlichkeit des Christenthums. Diese innern philosophischen Gründe aufzusuchen, und ihr ganzes stärkeres Gewicht kennen zu lernen, das ist sogar Pflicht für ihn, von der ihn nichts lossagen kann. Und wenn er nun auf diesem Wege seine Ueberzeugung, daß das Christenthum ächt religiöse und praktische Wahrheiten enthalte, erlangt und gesichert; so wird er dieses ächte philosophische Christenthum, um des Dunkeln und Ungewissen,

das er in dem historischen Christenthum noch hin und wieder wahrnimt, gewiß nicht verwerfen.

Hat auch für ihn das Letztere keinen absoluten Werth, und kein entscheidendes Gewicht; so wird er es doch schützen, seine großen Verdienste anerkennen und die Ueberzeugung davon auf alle Weise zu befördern suchen, wenn er einsieht, daß in populärer Rücksicht nicht ohne unersetzlichen Verlust für Moralität das eine von dem andern könne getrennt werden. Er wird seine Talente und seine Kenntnisse anwenden, um dem Volke hellere und gewissere Aufschlüsse über so manches Dunkle und Ungewisse in dem historischen Christenthum zu verschaffen.

Der Naturalist hat daher gegen die populäre Zweckmäßigkeit dieser Art des historischen Glaubens noch nichts gewonnen, wenn er auch zeigen könnte, daß alle historischen Beweise für die Wirklichkeit geschehener Wunder noch mangelhaft und für den strengen philosophischen Geschichtforscher unhinlänglich oder unbefriedigend seyen. Genug, wenn sie nur das Volk befriedigen und ihm die historische Wahrheit der äußern Beglaubigungsgründe seiner Religion glaubwürdig machen können. Denn nur für das Volk ist und bleibt jener Glaube selbst wesentliches Bedürfniß.

Daß sie indeß der Fassungskraft sowohl als den praktischen Bedürfnissen des Volks angemessen seyen, und den erforderlichen Grad von populärer Evidenz bewirken können: — das dünkt mich, kann nun wohl auf keine Art geläugnet werden. Denn diese historischen Beweise gründen sich doch auf Thatsachen, und diese Thatsachen auf Zeugnisse, die dem Volke als höchst glaubwürdig einleuchten müssen.

Ich bin sicher, hierin nicht widerlegt zu werden, so lange man den vortreflichen populären Versuchen, vermittelst der historischen Beweise den Glauben des Volks an die Wahrheit und Göttlichkeit seiner positiven Religionslehre zu gründen und zu befördern, nicht allen Werth und alle Ansprüche auf populäres Verdienst absprechen kann.

Diese rühmlichen und gewiß nie ohne glücklichen Erfolg gebliebnen Versuche überheben mich hier eines eigenen Versuchs zu ausführlicher und zweckmäßiger populärer Darstellung der historischen Beweisgründe des Christenthums.

Statt dessen will ich mich nur auf eine einzige Bemerkung einschränken.

Es kommt allerdings sehr viel darauf an, wie diese Beweise in populärer Absicht geführt werden. Nicht jede Darstellung macht sie zur Ausführung ihres großen Endzwecks geschickt.

Wollte man den historischen Glauben des Volks an die Göttlichkeit des Christenthums auf Thatsachen gründen, die eben so dunkel und ungewiß, als unwichtig in praktischer Beziehung sind, so würde man dieses Zwecks gar sehr verfehlen, und durch die damit gegebnen und selbst dem gemeinen Verstande in die Augen fallenden Blößen bei dem Volke mehr Zweifel und Verwirrung als praktische Ueberzeugung hervorbringen.

Man muß zum Behuf der populären Ueberzeugung dergleichen minder erweisliche und auch minder wichtige außerordentliche Fakta nicht mit in die Klasse der äußern Beweisgründe des Christenthums bringen, sondern den positiven Glauben des Volks völlig unabhängig von ihnen machen.

Was hat Z. B. das vorgebliche Wunder, daß dem Bileamschen Esel einst die Zunge gelößt worden, für Zusammenhang mit der Ueberzeugung des Volks, daß die tröstliche Versicherung Jesu von unsrer Unsterblichkeit ausgemachte göttliche Wahrheit; — daß seine Aufforderung zur Heiligkeit unbedingter Wille Gottes sey?

Allein, daß dieser gröste Wohlthäter der Menschheit im eigentlichen Sinne des Worts zugleich göttlicher Gesandter gewesen sey; — daß er sich in dieser hohen Würde auch durch außerordentliche Thaten legitimirt; — daß er laut seiner ausdrücklichen

Ankündigung und zufolge der schriftlichen Zeugnisse seiner Schüler auf kurze Zeit zum neuen irrdischen und dann auf immer zum himmlischen Leben auf eine wundervolle Art zurückgekehrt sey; — diese merkwürdigen, äußerst wichtigen Thatsachen des Christenthums stehen mit seinen wesentlichen Lehren und Vorschriften in populärer Rücksicht in der genauesten, unauflöslichsten Verbindung. An dem Fundament derselben müssen wir daher eigentlich die Ueberzeugung des Volks von der Göttlichkeit seiner Religion zu befestigen suchen.

Vielleicht mögten manche hier sagen: man mache dem gemeinen Verstande nur erst ein Wunder verdächtig und unwichtig; und er wird gegen alle, auch die wichtigsten und glaubwürdigsten mistrauisch.

Dergleichen pöbelhafte Schlüsse und Inkonsequenzen muß man freilich in dem Munde des gemeinen Volks zuweilen gewohnt werden. Allein wir würden ihm doch wohl zu wenig Unterscheidungskraft zutrauen, um voraussetzen zu können, daß es das weit stärkere Gewicht bewährterer Zeugnisse für diese außerordentlichen Thatsachen sogar nicht fühlen und durch diese historische Einsicht sollte bewogen werden, den wichtigern äußern Beweisgründen des Christenthums in Ansehung ihrer Glaubwürdigkeit sowohl als ihres praktischen

Einflusses entschiedne Vorzüge vor andern weniger erweislichen und auch weniger wichtigen zu ertheilen.

Und wenn wir zumal diese wichtigsten außerordentlichen Thatsachen des Christenthums nebst ihren Zeugnissen mit den erdichteten Wundern andrer vorgeblichen Offenbarungssysteme in Parallele stellen, so ist hier der Unterschied unter beiden so groß und auffallend, daß ich wohl behaupten darf, er könne selbst von dem gemeinsten Verstande ohne große Schwürigkeiten entdeckt und erkannt werden.

Wir haben also schon aus diesem Grunde wohl nicht nöthig, das Volk zur Unterwerfung unter die Autorität eines blinden Glaubens zu zwingen. Es kann durch eigene obgleich unvollendete Einsicht und Prüfung historischer Beweise zum Theil schon von dem Ungrunde erdichteter fremder Offenbarungen und von der Wahrheit und Göttlichkeit seiner eigenen positiven Religionslehre sich überführen.

Da indeß alle diese historischen Beweise nur unvollendet sind; und, wenigstens für das Volk auch nie die Grenzlinie der Vollständigkeit berühren können; so bedürfen sie zu ihrer Unterstützung noch anderweitiger Gründe, um den Glauben des ungelehrten Christen an das positive Ansehen seiner Religion gegen hier und da noch zurückbleibende Zweifel und Bedenklichkeiten desto sicherer zu befestigen.

Einer von diesen Gründen, der zu jener heilsamen Ueberzeugung nicht wenig beitragen muß, ist die Vorstellung von der Größe und Erhabenheit des Zwecks, den die äußern Beglaubigungsgründe des Christenthums haben.

Diese praktische Idee ist gleichsam als das Band anzusehen, welches die äußern an die innern Beweisgründe anknüpft, und die letztern vermittelst der erstern zu einem Grade der Evidenz erhebt, den sie für sich allein nicht erreichen könnten. — Die Sache scheint dunkel. Ich will mich deutlicher erklären.

Wenn das Christenthum äußerer Beglaubigungsgründe sich bediente, um dadurch Lehrsätze und Vorschriften als göttliche Wahrheiten und Gesetze zu bestätigen, die gänzlich über die Erkenntnißsphäre des menschlichen Verstandes hinausgingen und nur aus der Quelle der Offenbarung könnten geschöpft werden: so würde es um die Ueberzeugung des Volks von diesen natürlich so ganz unerkennbaren Glaubenslehren durch außerordentlichen Bestätigungsgründe sehr mislich stehen. Denn, wäre diese Voraussetzung wahr; so müßte man hier entweder das Volk in den Schranken eines blinden Glaubens so gut und so lange als möglich zu erhalten suchen, oder, sobald es diese Schranken zerbräche, alsdann auch alle Mühe für

verloren halten, seine religiöse und praktische Ueberzeugung gegen Zweifel und Einwürfe zu retten.

Die Erfahrung lehrt auch deutlich genug, daß blinder Glaube in dem Grade nöthig ist, in welchem die positive Lehre des Christenthums in der verunstalteten Form eines Systems von unbezweiflichen mit den Aussprüchen der gesunden Vernunft kontrastirenden Lehrsätzen; — von unerweislichen und unfruchtbaren Hypothesen vorgestellt wird.

Enthält dagegen nach meiner Voraussetzung das wohlverstandne Christenthum nichts als Wahrheiten der reinen Vernunftreligion, die selbst der gemeinste Verstand zu fassen vermag; so ist die Ueberzeugung von seiner Wahrheit und Göttlichkeit durch außerordentliche Beglaubigungsgründe auch in populärer Rücksicht weit leichter und gegen Zweifel gesicherter.

Der Verstand und Wille des Volks fühlt sodann schon ein natürliches Interesse für die Lehren des Christenthums, als Wahrheiten, die ihm schon die Vernunft predigt, für deren Glaubwürdigkeit und Vortreflichkeit ihm diese schon in Verbindung mit der Erfahrung mehrerer Data durch innre Beweisgründe darbietet. Seine Wünsche und praktischen Bedürfnisse müssen daher natürlich sich in dem Verlangen vereinigen: daß diese beifallswer-

then, vortreflichen Lehren des Christenthums ausgemachte, göttliche Wahrheiten seyn mögten.

Es ist also hier blos um Bestätigung vernünftiger Lehren durch äußere Beweisgründe zu thun, weil die innern Gründe dafür in Beziehung auf die Fähigkeiten des Volks zwar einen gewissen Grad der Glaubwürdigkeit, aber noch keine beruhigende oder vollendete Evidenz bewirken können, die — ich wiederhole es — in populärer Rücksicht nur durch Verbindung mehrerer Beweise von verschiedner Art kann zu Stande gebracht werden.

Dieses hier nun vorausgesetzt, müssen die ausserordentlichen Bestätigungsgründe der positiven Religion, um jenes erhabnen praktischen Zwecks willen, auch bei dem Volke einen hohen Grad der Glaubwürdigkeit finden; wenigstens schon ein sehr günstiges Vorurtheil für sich in ihm erwecken, und kein geringes Gewicht auf die Wagschaale der historischen Gründe für die Authentizität derselben legen.

Denn, was ist der Gottheit wohl würdiger, was ist ihrer Weisheit und Güte anständiget, als Bestätigung der erhabensten Lehren der Weisheit, der Gottesfurcht und Tugend durch außerordentliche oder unmittelbare Erklärung ihres Willens, wenn alle innern Beweisgründe zur beruhigenden Ueberzeugung von diesen heilsamen Wahrheiten nicht hinreichen sollten.

Ein solcher Zweck ist eines solchen Mittels, wofern er nur dessen bedarf, auf keine Weise unwerth. Nun lehrt die Geschichte des Christenthums, daß dieses Mittel allerdings nöthig war; — daß ohne dies jener große Zweck bei weitem nicht so allgemein und so sicher wäre erreicht worden.

Tausende wurden gleich anfangs auf dem Wege des Glaubens an die äußern Kennzeichen des Christenthums zur Ueberzeugung von dieser vortreflichen Lehre geführt, die, von Unwissenheit zurückgehalten, und von Vorurtheilen geblendet, noch allzu unbekannt mit dem Geiste des Christenthums, aus seinem innern Charakter seine hohe göttliche Herkunft nicht deutlich und sicher genug erkennen konnten.

Und dieses Mittel der äußern Beglaubigung ist auch itzt durch die höhere und allgemeinere Volksaufklärung unsrer Zeiten noch nicht entbehrlich gemacht worden. Zwar bedarf es nun keiner neuen außerordentlichen Begebenheiten mehr, um die Religion Jesu als eine göttliche Lehre vor den Augen der Welt zu verherrlichen, und durch solche wiederholte feierliche und unmittelbare Erklärungen des göttlichen Willens jeden bis zum Augenschein durch das Zeugniß seiner eigenen Sinne von der Göttlichkeit seiner positiven Religionslehre zu über-

führen. Glaube in fremde aber bewährte Zeugnisse kann gar wohl die Stelle der eigenen Anschauung oder Eviktion vertreten, da dieser Glaube durch die deutlichere und bestimmtere Einsicht in die Größe und Erhabenheit des Zwecks; — in die innre Vortreflichkeit der christlichen Lehren und Vorschriften auch bei dem Volke auf mehr denn eine Art mächtig unterstützt wird. Es ist daher, wie alle aufgeklärten Gottesgelehrten mit Recht einmüthig behaupten, nichts als Schwärmerei; — nichts als thörichte, abergläubische Wundersucht, noch heute außerordentliche Erklärungen des göttlichen Willens für die Wahrheit des Christenthums zu fordern und zu erwarten. Das heißt: ein Bedürfniß erkünsteln, dessen Befriedigung nur ehemals dem Glauben an die Göttlichkeit der christlichen Religion bei ihrem ersten Entstehen unentbehrlich war; aber heut zu Tage eben so unnöthig als zweckwidrig wäre. —

Das Bedürfniß des Volks nach Licht und Gewißheit über die Göttlichkeit seiner positiven Religionslehre findet nunmehr Befriedigung genug in den gültigen Zeugnissen der Geschichte und der Vorstellung jenes großen praktischen Zwecks, der zu seiner vollkommnern Ausführung außerordentlicher Bestätigungsgründe bedurfte, und ihrer in aller Absicht auch höchst würdig war. Ja, dieses

wesentliche Bedürfniß selbst muß dem Volke noch zur Erleichterung und Befestigung seines positiven Glaubens dienen, da es nur auf jene Art kann befriediget werden.

Bei allen diesen populären Beweisgründen, wodurch der Glaube des Volks an die Göttlichkeit einer positiven Religionslehre seine erforderliche Zweckmäßigkeit erhält, mögte indeß gleichwohl eine gewisse von bloßem Vorurtheil erzeugte und unterstützte Anhänglichkeit an das geoffenbarte Religionssystem nicht so ganz und in aller Absicht zu verwerfen, und als unnöthig anzusehen seyn. Jene erwähnten populären Beweisgründe könnten wegen ihrer Unvollständigkeit dem einen oder dem andern doch wohl noch nicht befriedigend genug scheinen, und so manche Zweifel und Schwierigkeiten noch unaufgelöst lassen. Vielleicht muß selbst ein wohlthätiges Vorurtheil den Mängeln in jenen Beweisen zur Ergänzung, und dadurch dem positiven Volksglauben selbst zu neuer Unterstützung dienen.

Ich glaube wohl nicht, hier in einen Widerspruch mit mir selbst zu gerathen, wenn ich bei aller geäußerten Abneigung gegen blinden Glauben, doch, wiewohl nur unter gewissen Einschränkungen und Bedingungen, ein sehr gemeines und nicht leicht auszurottendes Vorurtheil in Schutz

nehme, und dessen hohes längst behauptetes Ansehen statt eines populären Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums gelten lasse.

Folgende Einschränkungen und Bedingungen werden mich hier von allem Widerspruch reinigen können.

Das Volk zu unbedingtem Gehorsam unter die Autorität eines blinden Glaubens zu nöthigen; — und — ein gewisses Vorurtheil, das sich bei ihm bereits vorfindet, und das die Meisten gleich am schon mit der Muttermilch eingesogen haben, nur zu schonen, zu unterhalten, es nur dazu benutzen, daß es in Verbindung mit den angeführten populären Beweisgründen zur Beförderung und Unterstützung des positiven Volksglaubens auch das Seinige, wenigstens auf eine Zeitlang, mit beitragen möge: — ich irre mich sehr, oder beides ist nichts weniger als einerlei.

Dieses Vorurtheil soll ja nicht allein wirken. Nicht darauf allein soll das Fundament des positiven Volksglaubens errichtet werden. Wäre dies: so könnte man freilich den Glauben des Volks an die Göttlichkeit seiner positiven Religion, in wie weit er auf dieses Vorurtheil sich allein gründete, nur blinden Glauben nennen.

Allein dieses Vorurtheil schließt Belehrung durch populäre Beweisgründe nicht aus; es kann

gar

gar wohl mit eigener Prüfung und Untersuchung bestehen, in so weit die Fähigkeiten des Volks diese eigene Prüfung verstatten. Aber ergänzen kann es doch die Mängel, die jene populären Argumente für den einen oder den andern noch hin und wieder zurücklassen, und diesen Argumenten mehr Stärke, mehr Gewicht und Evidenz geben.

Ich bin sonst ein erklärter Feind aller Vorurtheile; ich kann es nicht billigen, wenn man ohne die dringendsten, weisesten Ursachen das Volk geflissentlich in Vorurtheilen und Täuschungen erhalten will.

Wenn nun aber doch ein Vorurtheil so wohlthätig und zugleich so unentbehrlich wäre, daß die Ausführung unsers Zwecks, das Volk durch populäre Beweise von der Göttlichkeit seiner positiven Religion zu überführen, ohne dieses Vorurtheil schon auf unsrer Seite zu haben, in vielen Fällen weit mehr Schwierigkeiten kosten; ja in manchen wohl gar vielleicht durch unüberwindliche Hindernisse unmöglich gemacht würde; — welcher menschenfreundliche Weise, dem das wahre Wohl seiner Brüder, ihre Tugend und Beruhigung am Herzen liegt, würde ein solches Vorurtheil dann wohl ausrotten, und sein Ansehen bei dem Volke entkräften wollen?

Der weise Stifter des Christenthums selbst ließ noch so manche Vorurtheile bei seinen Zeitgenossen unangetastet, weil er wohl sahe, daß sein Volk, zur gänzlichen Ausrottung derselben, noch lange nicht reif genug seyn mögte.

Diese Vorurtheile sind nunmehr durch die höhere und allgemeinere Aufklärung unsrer Zeit größtentheils glücklich besiegt, und wie Nebel vor dem klaren Lichte der Vernunft dahin geschwunden. Es wäre gegen den Geist des Christenthums, gegen die Absicht seines wahrheitliebenden Stifters, Vorurtheile noch itzt zu begünstigen, die nur zu den Zeiten Christi und seiner Apostel nothwendige Uebel waren. Ueberhaupt giebt es der Vorurtheile mancherlei. Und man sollte billig bei Beurtheilung des praktischen Werths oder Unwerths, so wie bei Bestreitung derselben, auf ihre wesentliche Verschiedenheit Rücksicht nehmen. Es giebt falsche, aber auch wahre Vorurtheile. Jene gründen sich auf Irrthum, diese dagegen auf Wahrheit, und heißen blos darum Vorurtheile, weil sie nur auf unvollständiger Erkenntniß der Wahrheit beruhen.

Bei jenen ist der Irrthum entweder blos spekulativ, oder er ist praktisch. Die erstern kann man zu den unschädlichen theoretischen Vorurtheilen rechnen; die letztern gehören in das Gebiete des Aberglaubens, und sind, ihrer Natur nach, der

Moralität allemal mehr oder weniger schädlich. Nur dann verstattet die Weisheit, und fordert die Klugheit, sie zu schonen, wenn von ihrer Vertilgung noch größere fortdauernde moralische Uebel wahrscheinlich zu besorgen stehen.

Ganz anders verhält es sich mit dem gemeinen Vorurtheil des Volks für die Göttlichkeit seiner positiven Religionslehre.

Denn zuvörderst gründet sich dieses Vorurtheil doch auf Wahrheit, obgleich nur unvollständig erkannte Wahrheit. Es kann zu seiner Rechtfertigung so manche historische und philosophische Gründe aufweisen. Und gesetzt, das Vorurtheil von unmittelbarer Beglaubigung religiöser und moralischer Wahrheiten sey nach der Strenge der Vernunft- und historischen Kritik betrachtet, im Grunde nichts als Täuschung; so wäre hier der Irrthum doch warlich nur theoretisch und transscendental.

Die deutliche Auflösung des Problems von der ursprünglichen Art der Mittheilung religiöser und praktischer Wahrheiten verliert sich zuletzt in den tiefsinnigen Untersuchungen einer erhabnern Philosophie; Untersuchungen, die nur für die höhern Fähigkeiten und Bedürfnisse des eigentlichen Denkers gehören.

Ferner: ist dieses Vorurtheil vornehmlich in praktischer Rücksicht nicht nur unschädlich, son-

dern auch äußerst wichtig, ja unentbehrlich, da es so heilsame, sichere und bestimmte Einflüsse auf die religiöse Ueberzeugung des Volks äußert, und mit seiner Macht die Zweifel vollends besiegt, die den großen Haufen in seinem Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums noch irre machen könnten.

Unter allen Vorurtheilen wäre es daher nach meinem Urtheil das einzige, welches den Philosophen heilig und unverletzlich bleiben müßte, so lange die wesentlichen Bedürfnisse des Volks für den großen praktischen Nutzen desselben sich erklären.

Auch sehe ich mich — um hier im Vorbeigehen einen Blick auf einen Einwurf des Hrn. Riems zu werfen — auch sehe ich mich in Ansehung dieser Behauptung durch eine Frage nicht widerlegt, die Hr. Riem ihr entgegensetzt. Er fragt nemlich in einer Anmerkung zu der nemlichen Behauptung, die ich bereits in meiner Abhandlung S. 57 geäußert hatte: „Ist dies nicht zu viel behauptet? Woher nun der moralische Werth, und die Würde, die blos aus vernünftigem Handeln entsteht?

Mir scheint: als habe Hr. Riem meiner Behauptung dort einen andern Sinn untergelegt, und vielleicht darunter die sogenannten übernatürlichen noch fortdauernden Gnadenwirkungen des heiligen Geistes verstanden; eine Meinung, welche die meisten protestantischen Gottesgelehrten schon längst

aus den christlichen Dogmatiken verbannt, da mit dieser unmoralischen Theorie des kirchlichen Systems wirklich der moralische Werth und die eigenthümliche Würde des Menschen nicht bestehen kann.

Ich will einen Theil von der Schuld dieses Misverstandes auf meine Rechnung nehmen, da ich ihn vielleicht mit Weglassung der wesentlichen Bestimmung des Ursprünglichen selbst veranlaßt, und mich hier dahin erklären, daß ich mit meiner Behauptung, wie auch der ganze Zusammenhang lehrt, keine fortwährende übernatürliche Zeugung religiöser Begriffe und praktischer Willensmaximen und Entschließungen meinte. Diese übernatürliche Zeugung würde allerdings alle Selbstthätigkeit, allen eigenen Gebrauch der Freiheit zerstören, worunter augenscheinlich die eigenthümliche Würde des Menschen, als Menschen verloren gehen müßte.

Ich erkläre mich nur für den praktischen Werth des Volksglaubens an die ursprüngliche Mittheilung religiöser und moralischer Wahrheiten. Man soll den Gemüthern des Volks nur einzuprägen und sie in dem heilsamen Vorurtheil zu erhalten suchen, daß die Wahrheiten und Vorschriften seiner positiven Religion im eigentlichen Sinne des Worts göttlicher Herkunft sind, und unmittelbare authentische Erklärungen des göttlichen Willens für sich haben. Uebrigens kann und muß alles seinen na-

türlichen Gang fortgehen. Das Nachdenken des Verstandes soll durch jenen gegebnen oder schon vorausgesetzten Grad der Gewißheit nur erleichtert und befördert; — die Kraft des Willens zu Maximen und Entschließungen der reinen Moralität nur verstärkt und unterstützt werden.

Was nun die Wirklichkeit jenes unter dem Volke so gemein herrschenden Vorurtheils betrift: so kann sie wohl nicht in Zweifel gezogen werden. Dieses Vorurtheil ist gleichsam als ein Erbgut anzusehen, das sich durch Tradition vom Vater auf den Sohn, vom Lehrer auf den Schüler fortgepflanzt, und dem Letztern von dem Erstern schon frühzeitig eingeflößt wird. Ich würde es mit dem Lessingischen Ringe vergleichen, da zufolge dieses Vorurtheils, die meisten schon im voraus für ihre positive Glaubenslehre Parthei nehmen; — sie für das ächte unveräußerliche Eigenthum ihrer Väter, für die beste und einzige wahre halten.

Wer die Macht der Vorurtheile überhaupt kennt, der wird mir wohl ohne Bedenken eingestehen, daß man auf dieses Vorurtheil gewiß nicht wenig rechnen könne. So wie er aus demselben Grunde über die hartnäckigte Anhänglichkeit andrer Religionspartheien an ihr Glaubenssystem nicht allzu sehr unbilligerweise entrüsten wird.

In Hinsicht auf die Existenz und Wirksamkeit dieses Vorurtheils, machen viele Zweifel und Einwürfe, die diesen Punkt betreffen, auf den groken Haufen wenig Eindruck. Was hat die bisherige Bestreitung der Offenbarung und Wunder, insonderheit in den Schriften der neuern Gegner der positiven Religion, wohl für große nachtheilige Wirkungen auf den positiven Volksglauben hervorgebracht? — Diese Einflüsse sind warlich sehr gering; und sie würden noch unbedeutender seyn, hätte nicht der blinde Eifer und die Indiskretion so mancher christlichen Volkslehrer selbst das Gerücht von jenen Zweifeln unter dem Volke noch weiter verbreitet, und durch laute Seufzer und Klagen über die Größe der Gefahren dabei die Grundpfeiler seines positiven Glaubens erschüttert.

Alle Zweifel und Einwürfe gegen die Authentizität und Glaubwürdigkeit der positiven Religion, haben jenes sehr gemeine und mächtige Vorurtheil schon gegen sich, und eben darin müssen wir denn auch eine Hauptursache suchen, warum das Volk so viele von diesen Zweifeln nicht verstehen, ihr Gewicht nicht fühlen will, gesetzt auch, daß es sie verstehen und ihr Gewicht fühlen könnte.

Dieses Vorurtheil nun in seinem so lange schon behaupteten Ansehen und praktischen Werth fortgesetzt zu erhalten, und als Mittel zur Beförderung

und Befestigung religiöser und praktischer Volksüberzeugung zu benutzen; — dazu ist nöthig, daß der Volkslehrer sich alles erforderliche Zutrauen in Ansehung seiner bessern geprüftern Einsichten und der Redlichkeit seiner Gesinnungen bei dem Volke zu verschaffen wisse.

Aber wehe ihm! wenn er dieses Zutrauen und den großen wichtigen Einfluß, den seine Einsichten und Ueberzeugungen auf die Einsichten und Ueberzeugungen des Volks haben, dazu misbraucht, um das Volk ganz und beständig unter der strengen Zuchtruthe des blinden Glaubens zu erhalten!

Wehe ihm! wenn er unter der Maske dieses Vorurtheils dem Volke das die Menschheit entehrende Joch des Glaubens an Lehrsätze und Vorschriften aufbürdet, die nichts weniger als christliche Glaubenslehren und Vorschriften heißen können.

Er soll dieses Vorurtheil nur zweckmäßig leiten, seiner schonen, und sein eigenes Zutrauen, das er sich bereits bei dem Volke erworben, verstärken, in dem er durch den Kanal dieses Vorurtheils einen leichtern und sichrern Eingang in die Gemüther des Volks sich öfnet.

Auch soll er dieses Vorurtheils nicht für immer, sondern nur auf eine Zeitlang als einer Grundlage zur Ueberzeugung von der Wahrheit der positiven

Religion statt populärer Beweise dafür sich bedienen; so lange nemlich nur, als er sieht, daß die praktischen Bedürfnisse einzelner Glieder unter dem Volke selbst diesen Gebrauch unentbehrlich machen. Diese wesentliche Einschränkung dürfen wir hier nicht vorbeigehen.

Soll jenes Vorurtheil nicht in ganz blinden Glauben; — soll der Einfluß des Lehrers in das Ideen- und Empfindungssystem seiner Schüler nicht in Despotism oder tyrannische Herrschsucht über die Gemüther der letztern ausarten: so muß der Volkslehrer dieses Vorurtheil — zwar nie ausrotten und dadurch seinen eigenen Kredit in den Augen des Volks auf eine von beiden Seiten gleich nachtheilige Weise herabsetzen und verdächtig machen — aber doch allmälig den Verstand des Volks von den Fesseln dieses Vorurtheils loszuketten, es ihm immer entbehrlicher zu machen suchen, indem er bei seinem religiösen Unterricht auf eigene Einsicht, eigene Prüfung und Ueberzeugung mehr und mehr hinarbeitet.

Dieses Vorurtheil bleibt stehen, aber es ist nun nicht mehr einzige Grundlage des positiven Volksglaubens. Populäre Beweise haben sich nach und nach bei dem empfangnen Unterrichte damit vereiniget und unter Voraussetzung desselben nur mehr

Stärke, mehr Glaubwürdigkeit und populäre Evidenz erhalten.

Dieses ist der natürliche Gang den die Ueberzeugung des Volks von der Göttlichkeit seiner positiven Religionslehre gewöhnlich nimmt und nehmen muß.

Anfangs glaubt das Volk fast auf bloßes Vorurtheil und auf das Zutrauen, das es in die bessern Einsichten und die Redlichkeit seiner Lehrer setzt. Sein kindischer Verstand ist zu schwach, um auch nur einen einzigen Beweis richtig zu fassen und auf seine Ueberzeugung anzuwenden.

In dieser ersten Epoche der Kindheit seines Verstandes ist es nun wohl gut, ein solches Vorurtheil schon bei ihm anzutreffen; — und es ist nützlich, ja unumgänglich nothwendig, desselben als einer Grundlage oder gleichsam als eines Gängelbandes sich zu bedienen, wovon der Verstand, der selbst noch nicht gehen kann, zu jener heilsamen Ueberzeugung hingeleitet wird.

Allein das Volk ist doch und soll auch nicht ganz, nicht immer Kind bleiben. Die frühste Periode der Kindheit des Verstandes geht bei Vielen vielleicht schneller, als wir glaubten, vorüber. Wenn von Zeit zu Zeit durch zweckmäßigen Unterricht der Umfang seiner Kenntnisse und der Kreis seiner Erfahrungen sich erweitert; — wenn eige-

nes Nachdenken sich in ihm entwickelt und an mehreren Gegenständen schon merklich geübt; — wenn endlich seine moralischen Ideen und Maximen sich allmälig verfeinert und veredelt: dann ist es auch Zeit, ihm das sklavische Joch des blinden Glaubens abzunehmen, und, so viel möglich, auf eigene Einsicht und freie Prüfung seinen Glauben an die Göttlichkeit der positiven Religion vermittelst populärer Beweise zu gründen.

Freilich wird das Volk als Volk betrachtet, nie aus dem Stande der Unmündigkeit heraustreten. Und in diesem Stande kann es auch daher jenes Vorurtheils so wie der Hülfe seiner Führer nie ganz entbehren. Dieses Vorurtheil wird, vielleicht unbemerkt, noch in der Folge seine Wirkungen auf den Verstand und Willen des Volks äußern, wenn ihm auch bereits mehrere Beweise für die Göttlichkeit der positiven Religion einleuchten sollten.

Vorurtheile, die, so frühzeitig eingesogen, in den innersten Grund der Seele sich gesenkt und mit dem ganzen Gedanken- und Empfindungssystem sich vereiniget haben, verlieren nie ganz ihre Kraft, oder ihren Einfluß auf Verstand und Willen, zumal wenn an ihrer Ausrottung nicht geflissentlich gearbeitet, sondern, aus weisen oder unweisen Gründen vielmehr ihrer geschont wird.

Sie nehmen sogar, von einigen Beweisen unterstützt, in der Folge der Zeit das Ansehen unläugbarer Grundsätze an, die gleich einem festen Damme nicht selten den Anfällen der scheinbarsten Zweifel und Einwürfe unerschütterlich Troz bieten.

Und so kann und wird nun auch jenes Vorurtheil seinen Einfluß auf die religiöse und praktische Ueberzeugung des Volks noch immer fort behaupten können, ohne darum der einzige, oder auch nur der vornehmste und wichtigste Bestimmungsgrund des positiven Volksglaubens mehr zu seyn, und mit ganz wildem Glauben in eine Klasse gesetzt werden zu dürfen.

Wie mit diesem Vorurtheil, so ist es endlich auch mit dem nöthigen Zutrauen des Volks zur bessern Einsicht und Redlichkeit seiner Lehrer. Jenes muß durch dieses, dieses durch jenes verstärkt und unterhalten werden. Beide müssen einander wechselseitige Dienste leisten.

Dieses Zutrauen ist ohne Streit als ein wirksames, unentbehrliches Mittel zur Beförderung und Befestigung des positiven Volksglaubens anzusehen. Aber es soll wenigstens nicht auf immer blinde Anhänglichkeit an das Glaubens- und Sittensystem des Lehrers bleiben. Der Volkslehrer soll durch seinen Unterricht den Schüler allmälig dahin zu bringen suchen, daß er, so weit seine je-

desmaligen Fähigkeiten und Kenntnisse es nur immer verstatten, auch hier mit eigenen Augen sehen, selbst prüfen und durch eigene Einsicht in die innern und äußern Beweisgründe des Christenthums von seiner Göttlichkeit sich selbst überführen lerne.

Dem ohnerachtet wird bei aller entwickelten Fähigkeit und den erworbenen Kenntnissen, selbst zu prüfen und Beweise aufzusuchen, das Volk dieses Zutrauens hier so wenig als des von seinen Vätern schon ererbten Vorurtheils jemals völlig entbehren können. Da in populärer Rücksicht kein Beweis nach Maßgabe der mehr oder weniger eingeschränkten Kenntnisse und Fähigkeiten des Volks bis zur Vollendung reichen kann: so muß dieses Zutrauen nothwendig hinzukommen, um den subjektiven Mängeln dieser Beweise zur Stütze zu dienen; — ja selbst als ein neuer Autoritätsbeweis sich an die übrigen aus eigener Einsicht erkannten Beweise mit anschließen, und das Volk in seinen Glauben an die Göttlichkeit der positiven Religion noch bestärken. Der Schüler muß auf das Wort seiner Lehrer glauben, daß alle die Beweise, die er nur unvollkommen einsieht, aus hinlänglichen Gründen obgleich nur von dem Denker und eigentlichen Gelehrten erkennt und bis zu Ende können gebracht werden. Man kann daher mit Recht dieses Zutrauen so wie jenes bereits er-

wähnte Vorurtheil zur Klasse der populären Beweisgründe der positiven Religion rechnen. Zwar ist es eigentlich nicht selbst ein Beweis, aber doch ein Mittel, die Unvollständigkeit der eigentlichen Beweise zu ergänzen und ihr Gewicht vollgültig zu machen. Unter der Menge und Mannigfaltigkeit jener populären Gründe, worauf der positive Volksglaube an die Göttlichkeit des Christenthums sich stützt, verdient es daher auch seinen Plaz. Wir können die religiöse und praktische Ueberzeugung des großen Haufens nie ganz davon unabhängig machen.

Und wie sehr muß nun nicht dem Volkslehrer daran gelegen seyn, das gute Zutrauen das seine Schüler in seine Einsicht und Redlichkeit setzen, auf alle Weise zu befördern, und sich darinn, so viel an ihm ist, bei ihnen zu erhalten. Von diesem Zutrauen hängt in Wahrheit sehr viel ab.

Denn — sollten auch die angeführten eigentlichen Beweisgründe der Offenbarung insonderheit der christlichen Offenbarung aller ihrer Unvollständigkeit ohngeachtet durch ihre bloße Wahrheit und Mannigfaltigkeit ohne den Einfluß jenes Zutrauens für Viele unter dem Volke genugthuende Evidenz bewirken und sollten sie auch darum ihren Glauben an die Göttlichkeit der heiligen Schrift und Offenbarung von diesem Zutrauen völlig un-

abhängig machen können: so zeigt sich doch von mehrern andern Seiten die Unentbehrlichkeit dieses Zutrauens um so einleuchtender. Da nemlich, wo es auf weitere Entwickelung und Auseinandersetzung des christlichen Glaubens und Sittensystems; — auf Bestimmung des höhern oder geringern Werths einzelner Wahrheiten und Vorschriften des Christenthums; — auf Absonderung des Wesentlichen vom Außerwesentlichen, Lokalen und Temporellen; — so wie auf Bestimmung des exegetischen Sinnes einzelner zumal dunkler und schwüriger Stellen der heiligen Schrift ankommt. Das Volk kann keine gelehrten philologischen Kenntnisse sich erwerben. Es muß daher sehr oft auf bloße Autorität, oder auf Zutrauen zu seinem Lehrer die Richtigkeit der Erklärung verschiedner Aussprüche der heiligen Schrift annehmen und voraussetzen. —

So hätten wir demnach unsre Revision der populären Beweisgründe für die Göttlichkeit der geoffenbarten insonderheit der christlichen Religion vollendet. Das Resultat, was diese Beweise herausbringen, ist kein geringeres, als dies: die Lehren und Vorschriften des Christenthums sind nicht Produkte blos menschlichen Nachdenkens, sondern ausgemachte von der Gottheit unmittelbar den Menschen mitgetheilte und auf eine außeror-

deutliche Art von ihr bestätigte Wahrheiten und Gesetze.

Und hiermit glaube ich nun auch das hauptsächlichste gesagt zu haben, was sich für die Vernunftmäßigkeit sowohl als die populäre Zweckmäßigkeit des Glaubens an eine Offenbarung sagen läßt. Wenigstens wüßte ich nicht, aus welchem andern Gesichtspunkte, und aus welchen andern Gründen die populäre Nützlichkeit und Nothwendigkeit der positiven Religion als positive Lehrform betrachtet, sich vertheidigen lasse.

Sollten vielleicht Dogmatische Ursachen, oder die Nothwendigkeit und der unbedingte Werth, den man Glaubensätzen die man in der Offenbarung gefunden zu haben vorgiebt, beizulegen pflegt, die Abschaffung der positiven Religion widerrechtlich machen?

Allein gegen die Gültigkeit dieser Ursachen hab' ich mich bereits deutlich und bestimmt genug erklärt. Und Hr. Riem kann nun zu seiner eigenen Zufriedenheit alle die Einwürfe zurücknehmen, die er in dieser Rücksicht aus Mißverstand gegen mich erhoben hat. Diese Einwürfe können wohl niemanden weniger als mich treffen, der ich den eigenthümlichen Unterschied der positiven Religion vor dem reinen Naturalismus nur in das Formale, und den Vorzug der Popularität der erstern nur in

die

die äußere Beglaubigung vernünftiger Glaubenslehren und praktischer Vorschriften setze.

Oder soll dies für die Aufrechterhaltung der positiven Religion entscheiden, daß doch der Glaube an die Göttlichkeit der heiligen Schrift und Offenbarung hinlängliche Beweisgründe für sich habe und alle erforderliche Gewisheit bei sich führe?

Gewiß oder nicht gewiß: wenn nun dieser Glaube selbst in keiner Rücksicht wesentliches praktisches Bedürfniß mehr wäre! — Eigene Einsicht und Ueberzeugung durch innre Beweisgründe ist doch besser, der menschlichen Vernunft und Würde angemessener, als der historische Glaube an äußere Kennzeichen der Wahrheit. Das Volk könnte und müßte dann so gut wie der Denker seinen Glauben an die Wahrheiten der Religion und Moral auf die unfehlbaren Aussprüche der Vernunft allein gründen, sich von ihrer Autorität allein leiten lassen.

Es wäre vielmehr widerrechtlich, und selbst den Absichten der göttlichen Weisheit zuwider, den großen Haufen noch durch das Vehikel des historischen Glaubens zum Ziel unsrer gemeinschaftlichen Bestimmung hinzuleiten, wenn auch er ohne dieses Vehikel durch eigenes Nachdenken auf dem Wege reiner Vernunft einsieht und Ueberzeugung mit dem Denker zugleich zu eben dem letzten und höchsten Ziele der Menschheit sicher gelangen könnte.

Oder sollen vielleicht politische und konventionelle Rücksichten auf die Entscheidung der Frage: ob reiner Naturalismus Volksreligion werden könne? einigen Einfluß haben? Allein diese Gründe können da, wo blos von der moralischen Möglichkeit einer Sache die Rede ist, wohl am wenigsten in Anschlag kommen. Eine andre Frage ist: ob es rathsam oder thunlich und den Regeln der Klugheit gemäß sey, die positive Religion abzuschaffen; eine andre Frage hinwiederum: ob wir ein Recht und Befugniß dazu haben? Hienge auch die Entscheidung der letztern Frage ganz allein oder doch großentheils von politischen Gründen und Rücksichten ab; so hätten die wohlthätigsten Reformatoren der Menschheit — so hätte der weise und heilige Stifter des Christenthums selbst sich ein Recht angemaßt, daß sie auf keine Weise sich herausnehmen dürften. Und unter Voraussetzung der Richtigkeit eines blos politischen Gesichtspunktes hätte ich zur Beschämung meiner Philosophie es gewiß nicht unternommen, aus philosophischen Scheingründen — denn dann wären es nur Scheingründe — die blos politischen Rechte der positiven Religion zu vertheidigen.

Vielmehr würde, wenn Rücksicht auf politische Ursachen hier allein gelten sollte, keiner bereitwilliger seyn, als ich, der Meinung der Naturalisten

die Hände zu bieten, und zu Ausführung ihrer naturalistischen Reformation mich an ihre Parthei anzuschließen.

Oder soll endlich der große praktische Nutzen, der insonderheit das Christenthum durch historische Einkleidung seiner Wahrheiten und Vorschriften in populärer Rücksicht bewirkt, der einzig richtige Gesichtspunkt seyn, woraus die Nützlichkeit uud Nothwendigkeit der positiven Religion sich vorstellen läßt.

Dieser Nutzen ist allerdings unverkennbar und ich habe meine Leser auch mehr als einmal darauf hingewiesen.

Allein die Rücksicht auf den mannigfaltigen moralischen Nutzen des historischen Christenthums fällt ja mit dem Gesichtspunkte, den ich erwählt, genau zusammen; wenigstens muß die erstere aus dem letztern erkannt und darauf zuletzt zurückgeführt werden. Die Wahrheit des historischen Theils der christlichen Religion hängt in mehr als einer Rücksicht mit ihrem positiven Charakter unauflöslich zusammen. Man nehme ihr diesen, und der Nutzen des erstern fällt großentheils weg. Die Geschichte wird Fabel, Erdichtung und eine Reihe von Alltagsbegebenheiten, die auf den Verstand und Willen des Volks keinen sonderlichen Eindruck machen könnten.

Ich habe in diesem Gesichtspunkte die Popularität der christlichen Rligion nur nicht weiter ausgeführt, weil ich hier meine Leser auf eine Menge bekannter guter Schriften verweisen kann, worin man die Sache deutlich und vollständig ausgeführt findet.

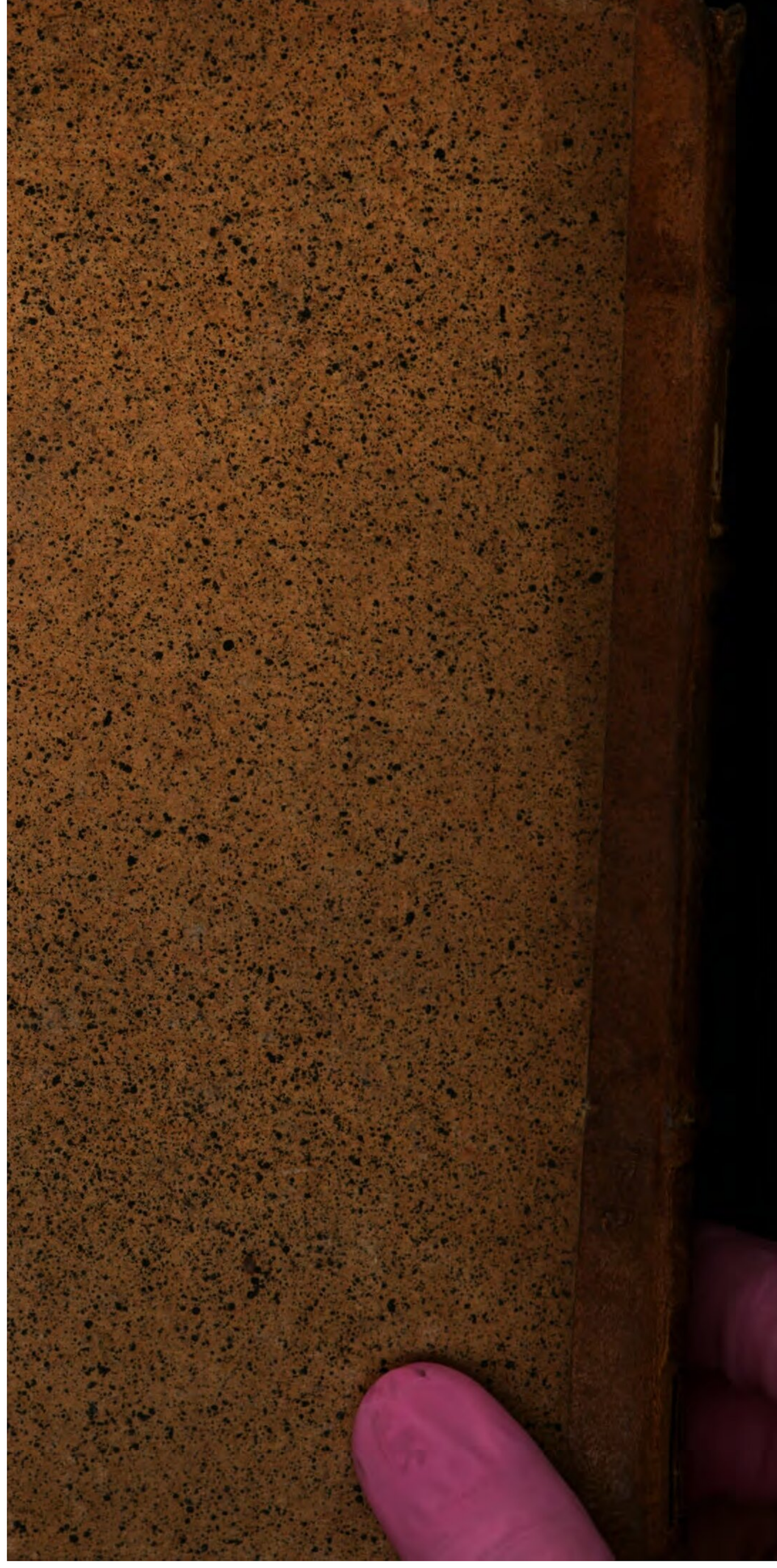
Also bleiben uns für die Behauptung der populären Nützlichkeit und Nothwendigkeit einer positiven Religion keine andern als moralische Ursachen übrig.

Diese sind nun aber auch wohl die höchste Rücksicht — der wichtigste Gesichtspunkt, woraus sich die unveräußerlichen Rechte derselben vorstellen lassen. Und die Philosophie darf, ohne im mindesten zu heucheln, den Glauben des Volks an die Offenbarung und die Göttlichkeit ihrer heiligen Urkunde aus jenen von uns angeführten Gründen für vernünftig und zweckmäßig erklären.

Das ist aber auch alles, was die Philosophie für die Rechte der positiven Religion sagen kann, ohne zu erröthen und mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen.

Sie erkennt in ihr nur in so fern eine weise und wohlthätige noch fortdauernde Anstalt der göttlichen Fürsehung, als sie zu einem Mittel gebraucht wird, die wesentlichsten und wichtigsten Zwecke der Vernunft in Beziehung auf die Fähigkeiten und Bedürfnisse des Volks leichter und sichrer zu befördern.

Und vielleicht gelingt es ihr noch, die positive Religion nach manchen vorhergegangenen heilsamen Revolutionen mit ihren eigenthümlichen reinen Wahrheiten und Moralgesetzen zu Einem harmonischen Ganzen zu vereinbaren, und diese wesentliche Einheit allgemein einleuchtend zu machen.



BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ueber reinen Naturalismus und positive insonderheit christliche Religion und deren Verhältniß zur Volksaufklärung

Berlin 1790

Dogm. 711
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10398905-6
VD18 10704957